



Grundriß
der
philosophischen
Wissenschaften

---

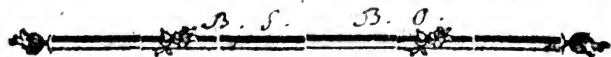
von

Gottlob Ernst Schulze,
der Weltweisheit Doktor, der philosophischen Fakultät Beysitzer, und Diakonus zu Wittenberg.

How poor, how rich, how abject, how august,
How complicate, how wonderful, is Man?

Young.

 Erster Band.



Wittenberg und Zerbst,
bey Samuel Gottfried Zimmermann.
1788.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn

Franz Volkmar Reinhard,

der Gottesgelahrtheit Doktor und ordentlicher Professor, der Weltweisheit Doktor und außerordentlicher Professor, wie auch Propst der Universitätskirche zu Wittenberg,

und

Sr. Wohlgebohrnen

dem

Herrn

Johann Matthias Schröckh,

der Weltweisheit Doktor, der Geschichte ordentlicher Professor zu Wittenberg, und verschiedener gelehrten Gesellschaften Mitglied,

Seinen

hochzuverehrenden Gönnern und Lehrern

widmet ehrerbietigst

diesen ersten Band

der Verfasser.

Verehrungswürdigste Gönner und Lehrer,

Ich habe Dero Namen — unser ietziges Zeitalter nennt Selbige mit Bewunderung, und die Nachwelt wird Sie iederzeit mit Dankbarkeit nennen — nicht deswegen diesem Grundrisse vorgesetzt, und mich hier öffentlich für Ihren Verehrer und Schüler ausgegeben, um etwan viele meiner Leser für mich im Voraus einzunehmen. Sie würden doch, bey aller Ihrer Gewogenheit gegen mich, hierdurch nicht bewogen werden können, dieser Schrift einen höhern Werth

beyzulegen, als sie würklich besitzt. Ich ergreife iezt vielmehr die schon längst gewünschte Gelegenheit, es öffentlich sagen zu können, wieviel ich Ihnen Beyden zu verdanken habe, wie groß und mir ewig unvergeßlich die Anzahl derienigen Wohlthaten ist, welcher Sie mich schon seit so vielen Jahren gewürdigt haben. Ihnen, mein theuerster **Reinhard**, verdanke ich die frohesten Augenblicke meines Lebens: Sie haben mir den Weg zum Heiligthume der Philosophie gezeigt: Sie haben mich bey meinen Studien immer mit dem heilsamsten Rathe unterstützt: In Ihnen fand ich ieder zeit den wärmsten Theilnehmer meines Glücks und meines Unglücks, und den sorgfältigsten Führer, wenn ich am Scheidewege der Verirrung stand. Und auch Ihnen,

ver=

verehrungswürdiger Schröckh, habe ich viel, sehr viel zu verdanken. Ohne Sie hätte ich es vielleicht nie geglaubt, daß die Geschichte die sicherste Führerin zum Tempel der Weisheit ist, daß die Geschichte, so oft und so scheinbar man dieses auch bezweifelt hat, die wahren Elemente der Philosophie enthält: Gütig halfen Sie mir durch Ermunterungen, durch Rathschläge, durch Warnungen in allen meinen Unternehmungen fort, und nie bin ich von Ihnen weggegangen, ohne auf irgend eine Art gewonnen zu haben. Erlauben Sie also, mir ewig unvergeßliche Gönner und Wohlthäter, daß mein Herz, welches sich freuet, wenn es irgend einem seiner Wohlthäter Verehrung beweisen kann, Ihnen ein geringes Opfer der Dankbarkeit bringe: Er-

 lauben

lauben Sie, daß ich um die Fortsetzung Ihres Wohlwollens öffentlich bitte. Dieses Wohlwollens würdig zu seyn, werde ich mich nach allen meinen Kräften beeifern. Nie werde ich aufhören zu seyn

Ew. Hochwürden
und
Ew. Wohlgebohrnen

dankbarster Verehrer und Diener
Gottlob Ernst Schulze.

Vor-



Vorrede.

Da wir schon mehrere vortrefliche, den Bedürfnissen unsers Zeitalters, und dessen Fortschritten in den Wissenschaften angemessene Kompendia der philosophischen Wissenschaften haben, so verdient derjenige eigentlich wenig Nachsicht, der ein neues Kompendium schreibt, welches die schon vorhandenen an innern Vorzügen nicht nur nicht übertrifft, sondern vielleicht noch mehrere Mängel und Unvollkommenheiten als dieselben besitzt. Und gewiß hätte auch ich diesen Grundriß nie zu schreiben beschlossen und angefangen, wenn ich nicht auf eine besondere Art darzu wäre veranlaßt worden. Unvermögend mich

in das Raisonnement eines ieden andern Philosophen völlig hineinzudenken, und überall die oft sehr feinen Fäden des Zusammenhangs aufzufinden, sahe ich mich bey meinen Vorlesungen über die philosophischen Wissenschaften genöthiget, die Grundzüge dieser Wissenschaften selbst zu entwerfen, und durchs Diktiren den iungen Freunden der Philosophie mitzutheilen. Durch dieses Diktiren gieng aber zuviel Zeit verlohren. Ueber die Geschichte der Dogmen und über den Geist manches Philosophen konnte ich bey der Kürze, die den philosophischen Vorlesungen bestimmt ist, entweder gar nichts, oder doch nur etwas weniges und unvollständiges sagen. Es entstand also in mir der Entschluß, dieses Kompendium zu schreiben, welches zum wenigsten den Vortheil haben wird, daß ich in meinen Vorlesungen nicht mit dem Diktiren beschwerlich fallen darf, und daß ich Zeit gewinne, vieles weitläuftiger und deutlicher auseinander setzen zu können.

Drey Stücke halte ich für unentbehrlich bey einem guten Vortrage über die philosophischen Wissenschaften. Nehmlich eine sorgfältige Entwickelung und Erklärung der Hauptbegriffe, so zu diesen Wissenschaften gehören; eine genaue Anführung der Hauptschriftsteller, so über ieden Theil der Wissen-

schaft

schaft geschrieben haben; und eine kurze Erzählung der wichtigsten Veränderungen, welche sich in den philosophischen Meynungen zugetragen haben. Die Unerläßlichkeit des ersten Stücks braucht wohl nicht erst gezeigt zu werden. Das zweyte Stück ist für diejenigen unentbehrlich, welche sich in den philosophischen Wissenschaften weiter forthelfen, und außer den oft dürftigen Anfangsgründen, die in den Vorlesungen vorkommen können, noch mehr wissen wollen. Aber worzu, könnte man fragen, soll die Geschichte aller Veränderungen in der Philosophie, oder vielmehr aller Thorheiten, die der menschliche Geist seit so vielen Jahrhunderten ausgebrütet hat, nützen? Ist es nicht besser, den Anfänger in der Philosophie gleich mit der richtigen Meynung bekannt zu machen, und ihm die Mühe einer langen und fruchtlosen Grübeley zu ersparen? Und ist es nicht weit bequemer, die Geschichte der Philosophie von dem Vortrage über dieselbe gänzlich zu trennen? Das Letztere könnte freylich geschehen, und ist auch von vielen großen Männern geschehen. Aber durch die völlige Trennung der Geschichte der Philosophie von dem Vortrage über dieselbe, pflegt sehr leicht, wie aus unstreitigen Erfahrungen bekannt ist, manches Uebel zu entstehen. Unbekannt mit mehreren Systemen, und nur an ein einziges gewöhnt, halten Anfänger dieses

ses einzige gemeiniglich für den Probierstein aller übrigen, und messen nach demselben, wenn sie es auch gleich nicht verstanden, sondern, wie dieß gar oft der Fall ist, nur auswendig gelernt haben, den Werth aller übrigen ab. Und wer sollte sich wohl, wenn er schon im Besitz der Wahrheit zu seyn glaubt, noch um die Irrthümer anderer bekümmern? Zufrieden also mit dem, was man schon erobert hat, wird die Geschichte der Philosophie von Anfängern gar oft ganz vernachläßigt. Durch die genaue Verbindung der Philosophie mit ihrer Geschichte aber wird diesem Fehler vorgebauet. Der junge Freund der Philosophie wird dadurch, daß ihm gleich anfangs mehrere Meynungen zugleich bekannt gemacht werden, veranlaßt, Vergleichungen unter denselben anzustellen, sie zu prüfen und nach seiner Art zu beurtheilen. Zwar geschieht es auch oft, daß gute Köpfe, wenn sie mehrere Systeme erklärt bekommen, oft dasienige erwählen, was mit dem System des Lehrers vielleicht am wenigsten übereinstimmt. Aber ist dies auch wohl ein großer Nachtheil? Für denienigen Lehrer allerdings, der sich im alleinigen Besitz der Wahrheit zu seyn glaubt. Diesen lächerlichen Stolz will ich aber gern andern überlassen, denn ich kann es sehr gern leiden, wenn dieienigen iungen Freunde der Philosophie, die mich

zum

zum Anführer ihrer Studien erwählen, ganz verschiedener Meynung mit mir sind: Ich bin zufrieden, wenn mein Vortrag ihnen nur darzu behülflich gewesen ist, daß sie anfiengen selbst zu untersuchen, zu prüfen und zu wählen. Dasienige, was ihre Wahl ergreift, ist mehr ihr Eigenthum, verbindet sich fester mit ihren übrigen Begriffen, ist mit einem Worte brauchbarer für sie, als dasienige, was sie nur deswegen angenommen hätten, weil es mir eben das beste zu seyn dünkte. Auch kenne ich eigentlich kein grösseres Vergnügen, als wenn mein Geist auf dem grossen Meere der menschlichen Meynungen herumschiffen und auf den verschiedenen Höhen desselben sich an neuen Aussichten weiden kann. Auf diese Reise nehme ich gern alle junge Freunde der Philosophie mit: Sie erhalten dadurch, wie ich aus Erfahrung weiß, Geschmack an einer Wissenschaft, die für Anfänger manchmal sehr trocken und unschmackhaft ist. Und da endlich viele von denen, die auf Akademien die Philosophie fleißig getrieben haben, in der Folge ihres Lebens zu andern Beschäftigungen und Arbeiten gerufen werden, und keine Gelegenheit haben, das angefangene Studium der Philosophie weiter fortzusetzen, so können die akademischen Vorlesungen über die Philosophie nicht fruchtbarer und nützlicher für das ganze übrige Leben eingerichtet

werden,

werden, als wenn in denselben verschiedene Meynungen erzählt, verglichen und geprüft werden. Hierdurch wird nehmlich in dem Zuhörer der wahre philosophische Geist rege gemacht, d. h. er wird gewöhnt, in allen Untersuchungen, auf die er verfällt, das Wichtige vom Unwichtigen, das Richtige und Wahre vom Unrichtigen und Falschen zu unterscheiden; er wird angeführt, Sätze in ihrer Verbindung mit einander und in allen ihren Folgen zu übersehen; mit einem Worte, er gewöhnt sich, über alles selbst nachzudenken. Hat man aber auf der Universität sich nur immer in einem einzigen Systeme herumgetummelt, so wird es gewöhnlich bey der bald darauf folgenden Entbehrlichkeit, so wie vieles andere, was man auf Schulen und Universitäten oft nur der Mode wegen lernen muß, auf immer bey Seite gelegt, und dient alsdann zu weiter nichts, als einmal bey Gelegenheit sagen zu können: Auch ich habe auf der Universität die Philosophie gehört. — Man wird sich also nicht wundern, oder mir es als einen Fehler vorwerfen, daß ich in diesem Grundrisse auch dann auf mehrere Schriftsteller, die über eine Untersuchung geschrieben haben, verwiesen habe, wann diese Schriftsteller dasienige, was ich behauptet habe, verwerfen und bestreiten. Ich habe auf manchen Philosophen verwiesen,

um

um in den Vorlesungen Gelegenheit zu haben, über seine Meynung und über die Art, wie er eine philosophische Untersuchung behandelt hat, etwas sagen zu können, das vielleicht nicht ohne Nutzen seyn wird.

Am allerwenigsten bin ich mit der Schreibart und mit dem Style in diesem Grundrisse zufrieden. Ich habe mich kurz ausdrücken wollen, und ich bin darüber oft dunkel und hart im Ausdrucke geworden. Ich habe Anfängern in der Philosophie, von denen man doch unmöglich verlangen kann, daß sie Jahre lang mit der Erlernung eines philosophischen Vokabulariums und einer eigenen philosophischen Sprache zubringen sollen, verständlich seyn wollen, und ich fühle, daß dadurch meine Ausdrücke oft zweydeutig geworden sind, und daß die Worte, welcher ich mich bedient habe, noch lange die Gedanken nicht erreichen und bezeichnen, die ich habe mittheilen wollen. Ich werde also beym mündlichen Vortrag über diesen Grundriß durch Zusätze und Erläuterungen alles näher und genauer bestimmen müssen, und ich werde bey demselben Gelegenheit haben, die Fehler meiner Schreibart eben so anzuzeigen, wie ich die Fehler und Mängel meiner Behauptungen, die mir, wie ich hoffe, bey der Erweiterung meiner Kenntnisse

nicht

nicht verborgen bleiben sollen, werde anzeigen müssen.

Doch ich sehe, daß die Vorrede schon länger geworden ist, als sie werden sollte. Die übrigen Bände dieses Grundrisses sollen, so wie es meine Umstände erlauben, herausgegeben werden. Wittenberg, den 16ten April 1788.

Der Verfasser.



Verzeichniß
der in diesem Bande enthaltenen Untersuchungen.

Einleitung in die philosophischen Wissenschaften.

Psychologie.
Erster Theil.

Allgemeine Betrachtungen über die Natur des Menschen.

)(§. IX.

Zweyter Theil.

Von den Kräften der Seele und den Gesetzen ihrer Würksamkeit.

Erste Abtheilung.

Erkenntnißvermögen.

Erster Abschnitt.
Sinnlichkeit.

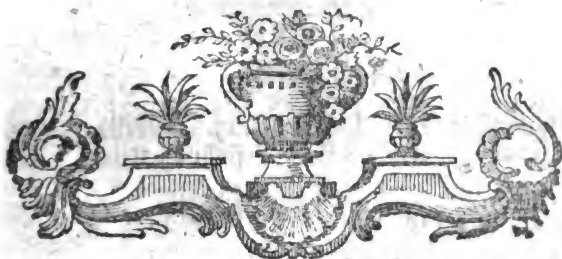
Zweyter Abschnitt.

Verstand.

§. XVIII.

Inhalt.

Ein-



Einleitung
in die philosophischen Wissenschaften.

---

§. I.
Begriff der Philosophie.

Die menschliche Erkenntniß betrift entweder das Daseyn der Dinge, oder die an den Dingen befindlichen Eigenschaften und Bestimmungen, wodurch sie sich von einander unterscheiden, (παθη, proprietates, Qualitäten) oder endlich das Mehr und Weniger dieser an den Dingen befindlichen Eigenschaften. (Quantitäten) Man kann daher die menschliche Erkenntniß in die **historische**, **philosophische**, so auch die **wissenschaftliche** genannt wird, und **mathematische** eintheilen. Nur in Gedanken lassen sich diese drey Arten der menschlichen Erkenntniß trennen, denn in der Würklich-



keit kann weder ein Ding ohne Eigenschaften existiren, noch eine Eigenschaft ohne eine bestimmte Größe, (das Unendliche allein ausgenommen) noch eine Größe ohne Eigenschaft da seyn. (1) Einen Theil der philosophischen Erkenntniß umfaßt die Philosophie als Wissenschaft betrachtet, und zwar diejenigen Wahrheiten, die am weitesten über das Gebiet der Sinnlichkeit erhaben sind, die das Allgemeine und Beständige in der Natur der Dinge betreffen, und den Grund alles menschlichen Wissens ausmachen. Die **Philosophie** ist also die **Wissenschaft derjenigen Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß, die aus der Betrachtung der Dinge durch den bloßen Gebrauch der Vernunft gefunden und erkannt werden.** (2) Da die Philosophie es eigentlich mit würklich vorhandenen Dingen (die aber nie von uns ganz begriffen werden können) und mit ihren verschiedenen Thätigkeiten zu thun hat, die reine Mathematik hingegen mit bloßen Vorstellungen, die willkührlich gebildet worden sind, beschäftiget ist, so kann die Philosophie ihren Untersuchungen und Wahrheiten selten die Evidenz und apodiktische Gewisheit geben, deren die reine Mathematik fähig ist. (3) Man fordert demnach etwas unmögliches, wenn man in allen philosophischen Beweisen die höchste Gewisheit, um als philosophische Beweise gelten zu können, verlangt, und die wahrscheinlichen Beweise aus ihr ganz verbannt wissen will.

will. (4) Ohngeachtet übrigens weder die historische Erkenntniß noch die Mathematik zur Philosophie gehören, so sind doch beyde dem Philosophen unentbehrlich, indem die erstere allen Stoff zum Philosophiren hergiebt, die letztere hingegen den menschlichen Geist anführt, sich von sinnlichen Gegenständen zum Uebersinnlichen und Allgemeinen zu erheben, und ihn an Ordnung und Genauigkeit im Nachdenken gewöhnt. (5) Sollte es aber dem Menschen gelingen, eine eigene Größenlehre für die geistigen Fähigkeiten zu erfinden, so würde vielleicht dadurch die Mathesis mit der Philosophie noch in nähere Verbindung kommen. (6)

(1) S. Mendelsohns Abhandlung über die Evidenz in metaph. Wissensch. S. 21. Berl. 1764.

(2) Ohngeachtet zwar die berühmtesten Philosophen in ihren Erklärungen der Philosophie von einander abweichen, so bestehet doch diese Abweichung blos in Worten, denn die *ἐπιστημη των νοητων και ὀντως ὀντων* des Plato, Phaed. c. X. de Republ. VI. p. 121. Bipont und *Diogen. Laert.* Lib. III. S. 63. die *ἐπιστημη των ἀρχων και των αἰτιων των οὐσιων* des Aristoteles, Metaphys. Lib. III. c. 2. die appetitio rectae rationis der Stoiker, *Seneca* ep. 89. und die scientia possibilium quatenus esse possunt des von Wolf, discurs. praelimin. zur Logik §. 29. ist nichts anders, als die Wissenschaft übersinnlicher und allgemeiner Wahrheiten, die durch die Vernunft erkannt werden. -- Ueber den Begrif der Philosophie ist besonders nachzulesen, Eberhard vom Begriff der Philosophie, Berl. 1778.

3) Kant leitet die apodiktische Evidenz der reinen Mathematik von der Form ihrer Erkenntniß ab, und setzt den Unterschied der philosophischen und mathematischen Erkenntniß in der Verschiedenheit des Ursprungs der Vorstellungen, durch welche beyde möglich gemacht werden, und durch welche verursacht wird, daß die mathematische Erkenntniß blos Quanta und die philosophische Qualitäten betrift; Critik der reinen Vernunft, p. 742. Riga, 1787. und die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 34. Allein da es keine im Kantischen Sinne angebohrne Formen in der menschlichen Erkenntniß giebt, wie in der Folge erwiesen werden soll, und da theils die reine Mathematik ihre apodiktische Evidenz verliert, wenn sie aufs Würkliche applicirt wird, theils aber auch die Philosophie einer eben so großen Evidenz als die reine Mathematik fähig ist, wenn sie blos bey willkührlichen Begriffen stehen bleiben will, so hat man den Unterschied der philosophischen und mathematischen Erkenntniß nicht in der Verschiedenheit der menschlichen Erkenntniß, sondern in der Ungleichheit der Objekte zu suchen; S. Feder über Raum und Caussalität, S. 41.

4) Die Härte, mit der die Kantische Schule sich über den Werth der wahrscheinlichen Beweise in der Philosophie ausdrückt, rügt Feder l. c. S. 195. sq.

5) Daß die historische Erkenntniß bey der Philosophie unentbehrlich sey, lehren die ausserordentlichen Fortschritte, welche der menschliche Geist in der Erkenntniß des Wahren und Nützlichen gemacht hat, seit dem er, anstatt über die Natur der Dinge zu träumen, lieber erst richtige Erfahrungen über selbige sammelte

melte. Auch haben jederzeit die Schicksale des Studiums der Historie Einfluß auf das Studium der Philosophie gehabt. Am wenigsten ist bisher die Kirchengeschichte von den Philosophen benutzt worden, soll sie aber benutzt werden, so muß es nach den Vorträgen eines Mosheims, und derjenigen, die ihm, wie Cramer und Schröckh gefolgt sind, geschehen. — Daß die Alten die Mathematik vorzüglich des hier angegebenen Nutzens halber für unentbehrlich bey der Philosophie hielten, ist bekannt; vorzüglich sehe man den *Plato* de Republ. VII. p. 147. Bip.

6) Ueber den Ursprung des Namens Philosophie vergl. man *Cic.* Tuscul. Quaest. L. V. c. 3. *Diog Laert.* L. I. S. 12. und die von Meinersen dagegen gemachten Einwendungen (die aber nicht wichtig genug zu seyn scheinen) in der Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom, Th. I. S. 118. Ueber den verschiedenen Sprachgebrauch der Wörter σοφος und σοφιστης bey den Alten findet man vortrefliche Anmerkungen bey dem eben genannten Schriftsteller, l. c. S. 112.

§. II.

Werth der Philosophie.

Da die Philosophie sich eigentlich mit der Beantwortung der für den menschlichen Geist so interessanten Fragen beschäftiget, was ist der Mensch, was ist die Welt, und welche Verbindung findet zwischen ihr und dem Menschen Statt? so ist es, überhaupt betrachtet, unmöglich, den menschlichen Verstand von der Untersuchung philosophischer Wahrheiten gänzlich abzuzie-

zuziehen. Da aber auch die Beantwortung obiger Fragen einen unmittelbaren Einfluß auf das menschliche Wohl und Wehe hat, da die Philosophie uns mit den Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur, mit den Quellen der menschlichen Erkenntniß, mit den Verhältnissen des Menschen zu den übrigen Dingen in der Welt, mit seinen Neigungen und Wünschen, und mit alle dem, wodurch diese Neigungen modificirt und gelenkt werden, bekannt macht, und da sie endlich den menschlichen Verstand zum richtigen Nachdenken über alles, was da ist, gewöhnt, so ist sie eigentlich das Fundament aller Religion und Tugend, der Probierstein alles übrigen Unterrichts von der Natur der Dinge, und das einzige Mittel, theils den Nebel von Vorurtheilen, der uns von Jugend auf umgiebt, zu zerstreuen, theils die edelsten Kräfte der menschlichen Seele zu erhöhen und zu stärken, theils dem Menschen den Standpunkt anzuweisen, aus welchem er die Dinge in der Welt betrachten muß, wenn er die beruhigendsten und sichersten Aufschlüsse über die Verbindung und den Wechsel alles Irrdischen erlangen will. — Und so würde das Studium der Philosophie das angelegentlichste Geschäft für den Menschen seyn. Schade aber ist es, daß der System- und Schulen-Geist von jeher diese großen Vortheile so ausserordentlich vermindert hat; denn es ist bekannt genug, daß gemeiniglich einseitige Betrachtungsart der ganzen Natur, Stolz auf bessere

sere Einsichten, der der menschlichen Schwäche gar nicht angemessen ist, und Stillestand im Streben nach richtigern und bessern Kenntnissen, mit dem Systemgeiste verbunden sind. Aber wann wird der menschliche Geist der Fesseln des Systems überdrüßig werden?

§. III.

Kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie.

Nichts ist lehrreicher, als die Beobachtung des Ganges, den der menschliche Geist in der Untersuchung philosophischer Wahrheiten genommen hat. Mit dem, was zuletzt hätte sollen untersucht werden, fieng man an, und dasienige versparte man bis zuletzt, was das erste in der Philosophie hätte seyn sollen; denn nachdem die Philosophen schon lange und viel über metaphysische Fragen geträumt hatten, giengen sie endlich zur Untersuchung der menschlichen Natur über. (1) — Durch sein eifrigstes Bestreben nach Wahrheit konnte sich der menschliche Verstand vom Schein und Irrthum doch nie ganz befreyen. Diese Irrthümer aber wurden, so schädlich sie auch oft für ihre Erfinder waren, von der Nachwelt weise benuzt, und man hat eigentlich ieden philosophischen Irrthum als eine Sprosse zu betrachten, wodurch es der Nachwelt möglich wurde, höher zu klimmen, und der Wahrheit sich mehr zu nähern. Wird wohl dereinst Irrthum und Zweifel aus der Philosophie so

so viel, wie möglich ist, verbannt werden? Fast scheint es, als sorge die Natur nur vorzüglich, daß der menschliche Geist durch Widersprüche gegen heilige und nicht heilige Wahrheiten in einer nützlichen Geschäftigkeit erhalten werde. — Auch ist der Zustand der Philosophie allezeit von dem jedesmaligen physischen, politischen und religiösen Zustande des Volkes, unter welchem sie bearbeitet ward, so sehr abhängig gewesen, daß man eigentlich die Ursachen aller ihrer Veränderungen in den Revolutionen zu suchen hat, die in Ansehung der Regierungsformen, der Sitten, der Religion, des Reichthums und der Künste sich auf unserer Erde zugetragen haben. — Ueberhaupt aber kann man in der Geschichte der eigentlichen Philosophie drey Hauptperioden unterscheiden. Die erste umfaßt alle Veränderungen der Philosophie vom Thales an bis zur Zerstörung der römischen Republik. In diesem Zeitraume zeichnete sich vorzüglich Sokrates und seine Schule aus. Er lenkte den Geist seiner Landsleute von der Betrachtung kosmologischer Gegenstände auf die Untersuchung alles dessen, was mit der menschlichen Wohlfahrt unmittelbar zusammenhieng, er demüthigte den Stolz der Sophisten, und bemühete sich, seinen Freunden und Anhängern nicht sowohl seine eigene Meynungen und Grundsätze beyzubringen, als sie vielmehr im Nachdenken zu üben, daher es denn auch kam, daß weder vor noch nach ihm ein Philosoph Schüler gehabt

habt hat, die in ihren Meynungen so sehr von einander abgewichen wären, als die Schüler des Sokrates. Sein Leben und sein Tod machen ihn in den Augen aller Vernünftigen ehrwürdig. Unter seinen Schülern sind vorzüglich merkwürdig Plato, wegen des schönen Gewandes, in welches er die Philosophie hüllte, und worinnen ihn weiter kein Philosoph ganz erreicht hat, und Aristoteles, wegen der erfundenen philosophischen Kunstsprache, (denn vor seiner Zeit hatte die Philosophie ihre Ausdrücke immer von Dichtern entlehnt) und wegen der genauern Bestimmung, die er allen Theilen der Philosophie gab. Die zweyte Hauptperiode umfaßt alle Schicksale der Philosophie vom Untergang der römischen Republik bis zum funfzehnten Jahrhundert. Es schlummerte der philosophische Forschungsgeist fast diesen ganzen Zeitraum hindurch. Die Scholastiker vertrieben sich die Zeit mit leeren Spitzfindigkeiten, und durch alle ihre Spekulationen scheinen sie nichts weiter genutzt zu haben, als daß sie einigermaßen die Rechte des menschlichen Verstandes gegen die Ansprüche einer alles tyrannisirenden Hierarchie vertheidigten. Einige wenige unter ihnen streuten Saamen zur künftigen Erndte aus. (2) Die dritte Hauptperiode umfaßt alle Fortschritte des menschlichen Geistes in der Erkenntniß der philosophischen Wahrheiten, die er seit iener wohlthätigen Revolution in der christlichen Kirche gethan hat, durch welche der menschliche Verstand in das

 ihm

ihm entrissene Recht selbst nachzudenken und zu urtheilen wieder eingesetzt wurde. Nähere Verbindung der Philosophie mit dem gemeinen Leben, genauere Unterscheidung des Nützlichen und Unnützen, gründliche Betrachtung der menschlichen Natur und der menschlichen Kräfte, und genauere Bestimmung der Grenzen, welche die Natur dem menschlichen Geiste in der Erforschung der Wahrheit gesetzt hat, scheinen das Eigenthümliche dieses Zeitraums zu seyn. 3)

1) Die Ursachen dieser merkwürdigen Erscheinung in der Geschichte der Philosophie scheinen darinnen zu liegen, daß die großen und ungewöhnlichen Gegenstände der Natur einen vorzüglichen Eindruck aufs menschliche Gemüth machen, gewöhnliche und geringscheinende Dinge aber vom Menschen kaum bemerkt werden. Daher sind Sonne, Mond und Sterne immer Gegenstände religiöser Verehrung gewesen, daher füllt der halbkultivirte Mensch Wälder, Meer, Luft und Wüsteneyen mit Göttern an, an das aber, was in ihm selbst vorgeht, denkt er kaum. *Plato* im Cratylus p. 258. Bip. *Aristoteles* Metaph. Lib. I. c. 2. Krafts Sitten der Wilden S. 218.

2) Das unumschränkte Ansehen, das Aristoteles in diesem Zeitraum nach und nach erhielt, hat mannichfaltige Ursachen. Die Saracenen fanden mehr Gefallen an dem entscheidenden Tone, an der Physik, und an der Spitzfindigkeit des Aristoteles, welche dem Geschmacke der arabischen Schriftsteller am verborgenen und schwer zu findenden Witz so angemessen war, als an den sceptischen Zweifeln, an den republikanischen Grundsätzen, und an der leichten

leichten Eleganz des Plato. Die Lehrer der christlichen Kirche aber lernten ihn schon seit dem vierten Jahrhundert bey ihren Streitigkeiten kennen und gebrauchen. In den Arianischen Streitigkeiten wurde er vom Aetius benutzt. S. *Gregor. Nazianz.* Orat. XXVI. p. 458. Tom. I. Opp. ed. Paris. Im fünften Jahrhundert beförderten die Nestorianischen und Eutychianischen Ketzereyen das Studium der Aristotelischen Schriften, und das Ansehen des Plato fiel durch den Gebrauch, den Origines und die neuern Platoniker von den Grundsätzen ihres Lehrers machten; Boethius befestigte endlich im sechsten Jahrhundert durch seine Uebersetzung des Aristoteles und durch seine Commentarien über denselben das Ansehen dieses Philosophen in der lateinischen Kirche auf viele Jahrhunderte. Man kann also die Einführung der Aristotelischen Philosophie in das Innere der christlichen Theologie nicht von den Saracenen ableiten.

3) Dadurch, daß man angefangen hat, die einzelnen Theile der Geschichte der Philosophie genauer zu bearbeiten, hat diese Geschichte unstreitig am meisten gewonnen, und vielleicht ist der Zeitpunkt nicht mehr weit entfernt, wo man ganz genau den Gang wird zeigen können, den der menschliche Geist bey der Untersuchung philosophischer Wahrheiten genommen hat.

§. IV.

Eintheilung der Philosophie.

Es ist willkührlich, wie man die verschiedenen Untersuchungen der Philosophie, um ihre Ueber-



Uebersicht zu erleichtern, ordnen und abtheilen will; am bequemsten scheint die Eintheilung, nach welcher die ganze Philosophie aus drey Theilen besteht, aus der **Psychologie**, welche von der Natur des Menschen, von den Kräften der Seele, und von ihren Würkungsgesetzen handelt, aus der **Metaphysik**, die die allgemeinsten Beschaffenheiten aller Dinge überhaupt erklärt, und aus der **Moral**, welche lehrt, wie der menschliche Geist, seinen Fähigkeiten und Anlagen gemäß, müsse verbessert und vervollkommnert werden. *)

*) Die Alten zählten auch drey Haupttheile der Philosophie. Pars dialectica enthielt die Logik, Psychologie und Aesthetik; Pars physica begriff die Physik und Metaphysik; und pars ethica umfaßte die ganze praktische Philosophie. *Cic.* Acad. Quaest. L. I. c. 5. *Diog. Laert.* L. I. S. 18. *Seneca* ep. 89. *Brucker* hist. phil. crit. T. I. p. 9. und Tiedemann im System der Stoischen Philosophie Th. I. S. 4. Cicero's Erklärung der Philosophie durch rerum diuinarum atque humanarum scientiam bezieht sich auf diese Eintheilung der Philosophie bey den Alten, siehe *Ernesti* Clauem Cic. in diuinus. — Ueber die Ordnung beym Vortrage der Philosophie sehe man Alex. Gerards Gedanken von der Ordnung in den philosophischen Wissenschaften. Riga, 1770.



Psycho-

Psychologie.

Erster Theil.

Allgemeine Betrachtungen über die Natur des Menschen.

§. V.

Bewußtseyn. — Innerer Sinn.

Bin ich, oder bin ich nicht? Bin ich eine Vorstellung, ein Bild von einer Sache, oder ein Wesen, das Vorstellungen hat, und eine Kraft, die Bilder hervorbringt und erkennt? Bleibe ich in den verschiedenen Augenblicken meines Daseyns ein und dasselbe Wesen, oder wechselt mein denkendes Ich gleich seinen Vorstellungen immer ab, und geht es aus einer Substanz in die andere über? — Ehe ich noch über diese Fragen nachzudenken im Stande war, sind sie schon von mir entschieden worden; ich bin von jeher von meiner Existenz, von meiner Individualität, und von meiner Identität überzeugt gewesen. Allein woher rührt diese Ueberzeugung, und welchen Werth hat sie? die Philosophie muß ihren Grund aufsuchen und ihre Realität bestimmen.

Die

Die meisten Vorstellungen, die unser denkendes Ich hat, werden von dem Gefühle begleitet, daß wir sind, oder existiren. Man nennt dieses Gefühl die Apperception unserer eigenen Existenz, worinnen es aber bestehe, läßt sich durch Worte nicht erklären, sondern muß aus der Erfahrung bekannt seyn. Leuchtet aber unsere Existenz unmittelbar ein, so braucht sie nicht erwiesen zu werden, und das berühmte Enthymem des Cartesius, cogito, ergo sum, (Princip. Phil. P. I. §. 7.) ist theils überflüßig, theils als Schluß betrachtet falsch, denn in der Conclusion ist nichts mehr enthalten, als was in der Minori schon steht; ich denke, heißt nemlich, ich existire denkend, und die Existenz unsers Ich macht erst die Eigenschaft des Denkens möglich, weil die Existenz die nothwendige Bedingung aller Eigenschaften ist. (1) Eben so deutlich fühlen wir es auch in vielen Augenblicken unsers Daseyns, und vorzüglich, wenn heterogene Vorstellungen in uns abwechseln, daß unser denkendes Ich nicht eine bloße Vorstellung, nicht eine Reihe Bilder, nicht eine Modifikation an einem andern Dinge ausmache, sondern etwas von allen seinen Vorstellungen verschiedenes, und ein für sich bestehendes Wesen sey. Dieses Gefühl unserer Individualität ist eben so unerklärlich, als das Gefühl der Existenz, welches es allezeit in sich schließt. (2) Endlich empfinden wir es auch deutlich genung, daß unser denkendes Ich, ohngeachtet der steten Verände-

änderungen, die sich an demselben zutragen, seinen wesentlichen Beschaffenheiten nach mit dem, was es vormals war, ein und dasselbe Ding, ein und dieselbe Person ausmacht. Dieses Gefühl unserer Identität oder Persönlichkeit ist dann am stärksten, wann wir uns des Vergangenen erinnern, daß es aber eine Folge der Unveränderlichkeit unsers Wesens sey, lehrt der große Antheil, den wir an allem nehmen, was sich ehemals mit uns zugetragen hat. (3)

Diese drey Gefühle, die man unter dem allgemeinen Namen des **Bewußtseyns seiner selbst** zusammenfaßt, sind in verschiedenen Graden des Lichtes und der Stärke bey den Menschen vorhanden, welche auf alle Urtheile und Handlungen einen sehr wichtigen Einfluß haben. Im tiefen Schlafe und in der Ohnmacht scheint es ganz erloschen zu seyn. Im Traume, im Affekte, in der tiefen Meditation und im Wahnsinne ist es geschwächt, und dann handeln und urtheilen wir unsern wahren Umständen gar nicht angemessen. Seine größte Stärke hat es, wenn wir uns der Zeit und des Ortes, in dem wir uns befinden, und dessen, was sich ehemals mit uns zugetragen hat, bewußt sind, und dann handeln wir am vernünftigsten; was also das Gedächtniß schwächt, das schwächt auch das Bewußtseyn. (4)

Es gehört aber dieses Bewußtseyn zu den Gefühlen des **inneren Sinnes.** Unser denkendes Ich nimmt nemlich gewisse Veränderungen

in sich gewahr, die von der Einwürkung äußerer Gegenstände nicht unmittelbar abhängen, sondern erst dann entstehen, wann es in sich selbst zurückgeht, und das, was in ihm vorgeht, beobachtet. Dieser innere Sinn hat sehr viel eigenthümliches. Er entwickelt sich viel später, als der äußere Sinn; er kann sich nie äußern, ohne durch eine Vorstellung erweckt worden zu seyn; dem Denken folgt er allezeit nach, und man kann nie sagen, ich empfinde, daß ich denke, sondern ich empfinde, daß ich gedacht habe; seine Stärke und Schwäche ist ganz abhängig von der Stärke und Schwäche der Vorstellungen, durch die er erregt wird; bey seinen Aeußerungen findet nicht so viel Klarheit und Mannichfaltigkeit Statt, als bey vielen Vorstellungen des äußeren Sinnes angetroffen werden, daher es denn auch kömmt, daß die Gefühle des inneren Sinnes sich nie durch Worte aufklären lassen; endlich behaupten alle Aeußerungen des inneren Sinnes eine unwiderstehliche Herrschaft über uns, indem wir allezeit gezwungen sind, die Empfindungen des inneren Sinnes so zu nehmen, wie sie sind, ohne an denselben, bevor nicht die Ursachen von selbigen verändert worden sind, etwas verändern zu können, daher auch die Beschaffenheit des inneren Sinnes zur Grundbeschaffenheit der menschlichen Natur gehört. c. (5)

Man hat gefragt, ob unser denkendes Ich Vorstellungen habe ohne sich derselben bewußt zu seyn. Nach **Leibnitzen** hat die menschliche Seele

Seele in allen Augenblicken ihres Daseyns Vorstellungen. Er unterscheidet daher deutliche (Apperceptionen) und dunkele Vorstellungen (Perceptionen) welche letztere er theils aus dem Satz, daß keine Kraft ohne Würkung seyn kann, theils aus dem Gedächtnisvermögen und aus den Fertigkeiten der menschlichen Seele beweist. (6) **Locke** hingegen leugnet, daß es Vorstellungen ohne Bewußtseyn giebt, weil wir von Vorstellungen im Schlafe und in der Ohnmacht nichts wissen. (7) — Versteht man unter Vorstellungen solche Modifikationen unsers denkenden Ich, durch welche es etwas mit Bewußtseyn vernimmt, oder Gegenstände des Verstandes, so kann es freylich keine dunkeln Vorstellungen geben; ist aber auch iede von innern oder äußern Würkungen herrührende Veränderung unsers denkenden Ich, die auf unsern Willen Einfluß hat, eine Vorstellung zu nennen, so giebt es dunkele Vorstellungen, denn ohne selbige lassen sich weder das Gedächtnis, noch die Fertigkeiten der menschlichen Seele, noch viele andere Phänomene an derselben erklären. (8)

1) Die größten Philosophen haben den Beweis unserer eigenen Existenz in dem unmittelbar deutlichen Gefühl derselben gefunden, S. Locke Versuch vom menschlichen Verstande, L. IV. c. 9. §. 3. , *Leibnitz* Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, L. IV. ch. 9. Merian über die Apperception unserer eigenen Existenz, in Hißmanns Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, I. Band, S. 89.



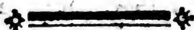
Nach dem Kantischen System ist das Ich, das in uns denkt, ein transcendentales Subjekt der Gedanken = x, dessen Vorstellung wir uns bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen, und das Bewußtseyn überhaupt ist nach diesem Philosophen eine Form und Bedingung, um Vorstellungen zu erhalten. Critik der reinen Vernunft, S. 404. Jacob, Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden, S. 211. -- Die Natur hat durch die Stärke des Selbstgefühls dem Scepticismus in Ansehung unserer eigenen Existenz Grenzen gesezt, und es ist überflüßig, das zu widerlegen, dessen Gegentheil unmittelbar einleuchtet; S. Reimarus über die Gründe der menschlichen Erkenntniß, S. 58.

(2) Auch die obiektive Gültigkeit dieses klaren Gefühls hat man bezweifelt. Nach Humen ist unser denkendes Ich nichts anders, als ein Haufe einzelner und zerstreuter Empfindungen und Ideen, aus deren Verbindung in der Phantasie die Idee von einem Ganzen, als einem Subiekte des Empfundenen und Gedachten, gemacht worden ist; Treatise on human Nature Vol. I. f. 6. und die Gespräche über die natürl. Religion, S. 80. Leipz. 1781. Nach Kanten kann eigentlich nicht bestimmt werden, ob wir als Substanz, oder als Accidenz existiren, weil das Gefühl der Individualität eine Bedingung ist, unter der es möglich wird, daß wir Vorstellungen haben; Critik der reinen Vernunft, S. 407 u. 420. Prolegomena, S. 134. Allein da die Phantasie selbst keine Verbindung ist, sondern etwas, das verbindet, so müßte sie eine Kraft, eine Substanz seyn; wenn aber auch das Gefühl der Individualität eine Bedingung zum Denken wäre, könnte es ausserdem nicht

auch

auch seine obiektive Gültigkeit haben? Und was sollen Gedanken ohne ein denkendes Wesen, oder, wo sollen sie seyn, wenn sie in keinem denkenden Subiekte sind, läßt sich hierbey etwas denken? man vergl. Tetens Versuche über die menschliche Natur, 1. Band, V. Versuch, S. 392. und Reids Untersuchung über den menschlichen Geist, l. 6. S. 42. Leipzig 1782.

(3) S. Locke über den menschl. Verstand, L. II. c. 27. §. 9. sq. und Leibnitz N. E. L. II. ch. 27. wo auch die sceptischen Fragen über die Identität unsers Ich berührt worden sind. — Auch dem Gefühle der Identität, das in Rücksicht auf Zurechnung und Unsterblichkeit so wichtig ist, spricht Kant allen obiektiven Werth ab, Critik der reinen Vernunft, S. 208. Prolegomena, S. 138. und glaubt, daß es an einem bündigen Beweis der substanziellen Beharrlichkeit unsers denkenden Ich fehle, weil das Gefühl der Identität nur eine formelle Bedingung der Gedanken sey. Die apodiktische Demonstration dieser Beharrlichkeit fehlt freylich, allein sie ist auch überflüßig, a) weil das Gefühl unserer fortdaurenden Identität zu stark ist; b) weil es sich nicht begreifen läßt, wie eine Substanz in die andere könne übergehen, dieß müßte aber der Fall seyn, wenn das substanzielle Ich in uns wechselte; c) weil sich nichts dabey denken läßt, daß eine Substanz sich gewisser Vorstellungen als ihres gewesenen Eigenthums, die sie doch nie gehabt hat, bewußt seyn soll. Nach der Critik der reinen Vernunft, S. 363. erste Ausgabe, kann das Gefühl der Beharrlichkeit aus einer Substanz in die andere übergehen, so daß der Schein einer numerischen Identität übrig bleibt, allein in



in diesem Falle müßten die wechselnden substanziellen Kräfte ohne allen Unterschied, d. h. ein und dieselbe Kraft seyn. S. Platners Aphorismen, 1. Th. S. 964. Leipzig 1784. — Auch läßt sich das Gefühl der Identität aus der bloßen Unveränderlichkeit des Sitzes des Gedächtnisses im Gehirne nicht ableiten, weil das Gehirne stets verändert wird, und weil von allen Vorstellungen nicht allein im Gehirne, sondern auch in der Seele Spuren vorhanden sind. S. Mendelsohns Morgenstunden in den Anmerkungen, S. 8.

(4) Ausser den schon angeführten Schriftstellern sind über das Bewußtseyn noch nachzulesen, Reimarus Abhandl. über die natürliche Religion VI. Abhandl. S. 424. Meiners vermischte philosophische Schriften, II. Th. S. 1. Platners Anthropologie, S. 54. und vom Einflusse des Bewußtseyns in unsre Urtheile, Sulzers vermischte philosophische Schriften, Th. I. S. 199.

(5) Ueber den innern Sinn S. Locke über den menschl. Verstand, L. II. c. 1. §. 4. Condillac Versuch über den Ursprung der menschl. Erkenntniß, Th. 1. K. 1. und Tetens philosophische Versuche über die menschliche Natur, I. Band, S. 45. sq. II. Band, S. 169. sq.

(6) S. Principia Monadologiae §. 17, 20, 21. N. Essais, in der Vorrede, L. I. ch. 1. L. II. ch. 1. Bonnets psycholog. Versuch, S. 95. Lemgo 1773. Mendelsohns philosoph. Schriften, Th. II. S. 81. Berlin 1771.

(7) Locke über den menschl. Verstand L. II. c. I. §. 10. und vorzüglich Merian von der Apperception in Rücksicht auf die Ideen, in Hißmanns Magazin, Th. I. S. 135.

(8) Von

(8) Von der Thätigkeit der Seele im traumlosen Schlafe zeugen zu viele Erfahrungen, als daß sie sich ableugnen ließen, und man kann sagen, das ganze Leben des Menschen sey eine stätige Reihe von Vorstellungen.

§. VI.

Idealismus.

Aber dieses mein denkendes Ich, von welcher Beschaffenheit ist es? Es hat von ganz verschiedenen Dingen Vorstellungen; existiren diese Dinge blos in ihm als Vorstellungen, oder giebt es äußere Obiekte, die den Vorstellungen entsprechen, die da sind, wenn mein denkendes Ich auch nicht da wäre? und wieviel ist vorzüglich in der Meynung Wahres, daß mein denkendes Ich der Regierer und Bewohner eines ihm eigenthümlich zugehörigen organisirten Körpers sey? Der gemeine Menschenverstand findet die Beantwortung dieser Fragen gar nicht schwer; er beruft sich aufs deutliche Gefühl. Allein einige Philosophen erklären dieses Gefühl für unzulänglich, um Folgerungen daraus zu ziehen, noch andere gar für falsch und irrig. Man nennt diese letztern Idealisten und auch Egoisten.

Bey den Alten scheint die Würklichkeit der Körperwelt nicht geleugnet worden zu seyn. (1) Cartesius aber glaubte vermöge seines Grundsatzes, daß man an allem zweifeln müsse, bis es bewiesen worden sey, auch das Daseyn der Körperwelt müsse bewiesen werden, und fand diesen

Beweis darinnen, daß uns Gott nicht täuschen könne. (2) **Malebranche** erklärte diesen Beweis für unzulänglich, und hielt es für möglich, daß nichts weiter als Gott und die Geister in der Welt da wären. (3) Hierdurch wurde der Bischof **Berkeley** veranlaßt, die Nichtexistenz der Materie völlig zu demonstriren. Sein System ist folgendes. — Es ist keine von unsern Vorstellungen unabhängige Materie vorhanden; sondern die Ideen, die wir von der Körperwelt haben, entstehen durch die Einwürkung Gottes auf unsern Verstand, und die ganze Körperwelt existirt eigentlich nur im Verstande Gottes, der nach einer bestimmten Ordnung die sinnlichen Vorstellungen in uns erweckt, welche Ordnung der Lauf der Natur ausmacht. Zum Beweise dieses Systems führt er an, a) daß wir unmittelbar nichts gewahrnehmen, als Vorstellungen und Bilder von den körperlichen Gegenständen; b) daß Ideen nur in einem Geiste seyn können, niemals aber in einem Körper; c) daß, da die Materie keine Ideen habe, sie auch keine geben und erwecken könne, sondern ein Geist alle Ideen hervorbringen müsse; d) es kann aber dieser Geist unsere Seele nicht selbst seyn, denn die Reihe der Vorstellungen in uns erfolgt nicht nach subiektiven Gesetzen der Seele, und es werden uns viele Vorstellungen ganz wider unsern Willen aufgedrungen; e) weil endlich in den Vorstellungen, die in uns erweckt werden, die größte Mannichfaltigkeit und Ordnung herrscht,

so

so muß der Geist, der ihr Urheber ist, mächtig, weise, und über allen Ausdruck gütig seyn. (4)

Bey diesem Systeme, das weder in Ansehung der Religion, noch der Sittlichkeit nachtheilig ist, und nur deswegen lächerlich zu seyn scheint, weil unsere Sprache und Denkungsart demselben gar nicht angemessen sind, kömmt alles auf die Sätze an, daß alle Vorstellungen in uns sind, und daß es unmöglich ist, daß diese Vorstellungen von den Würkungen äußerer körperlicher Obiekte herkommen. Allein erstlich ist die Unmöglichkeit der Einwürkung körperlicher Obiekte auf unsere Seele nicht erwiesen; darzu gehört eine genaue Kenntniß des innern Wesens der Materie, des Geistes, und ihrer Beziehungen gegen einander, die der Mensch wohl nie erlangen wird. Also ist zweytens die Einwürkung der Materie auf den Geist nur unerklärlich; eben so unerklärlich ist aber auch die Einwürkung eines Geistes auf den andern, und Gottes auf alle übrige Geister. Drittens ist diese Erklärung durch die Stärke des Gefühls überflüßig gemacht. Das Gefühl nöthigt uns, eine obiektive Körperwelt anzunehmen, und will man dieses Gefühl für Täuschung ausgeben, so kann man auch das nicht stärkere Gefühl, von unserer Existenz und vom Daseyn der Vorstellungen in uns, für Täuschung ausgeben. — Es ist dieß freylich keine Demonstration vom obiektiven Daseyn der Körperwelt, allein soll Philosophie nicht ein Geschwätz ins Unendliche seyn,



so muß sie sich an gewisse Punkte in der menschlichen Erkenntniß anschließen, die ohne allen Beweis nach den Aussprüchen des innern Sinnes wahr sind. Das deutliche Gefühl vom Daseyn körperlicher Objekte außer uns gehört zu den Elementen der menschlichen Erkenntniß, und aus ihnen läßt sich vernünftiger Weise folgern, daß es eine materielle Welt und einen Körper gebe, der das besondere Eigenthum unsers denkenden Ich ausmache. (5)

(1) Beym Plato darf man den Idealismus nicht suchen, denn menschliche Erkenntniß ist nach ihm etwas aus der Erinnerung der ewigen Ideen und aus der Betrachtung der Sinnenwelt zusammengesetztes, vid. Phaedon c. XIX et XXI Sympos. c. XXIX. Auch die Sceptiker scheinen eigentlich nur die der Körperwelt zugeschriebenen Eigenschaften bezweifelt zu haben. Vid. *Sextus* Empir. Pyrrhon. Hypotyp. I. c. 10. adu. Mathemat. L. I. c. 3. *Laertius* IX. S. 103.

(2) *Cartes.* Princip. Phil. P. I. §. 4. et P. II. §. 1.

(3) De la Recherche de la Verité, Tom. III. p. 37. sq. Paris 1679.

(4) Die Vorstellung des Idealismus ist genommen aus dem Gespräche zwischen Hylas und Philonous im 1sten Theile der Werke des Berkeley. Leipzig 1781. Auch findet man in Bonnets psychologischen Versuche eine sehr richtige Vorstellung von Berkeley's System, S. 68. Der Verfasser des Versuchs über die Natur und das Daseyn einer materiellen Welt, Riga 1783. beweist das Nichtvorhandenseyn der Materie aus den ungetreuen Abbildun-

bildungen oder Vorstellungen der in der Materie vorhandenen Solidität, erklärt aber nirgends den Grund unserer Vorstellungen von der Materie.

(5) S. Beattie's Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit, II. Theil, S. 206. Leipzig 1772. Mendelsohns Morgenstunden VI. u. VII. Vorles. Feder über Raum und Caussalität, S. 89. Auch Hume läßt dem Glauben an das Daseyn der Körperwelt nach Anleitung des Gefühls alle Gerechtigkeit wiederfahren, man s. die Versuche über die menschliche Erkenntniß, V. Versuch. Wenn aber die Natur uns unmittelbar selbst darzu angewiesen hat, was wir vom obiektiven Daseyn der Körperwelt halten sollen, so kann es kein Skandal der Philosophie und der gemeinen Menschenvernunft seyn, wie Kant meynt, Critik der reinen Vernunft, in der Vorr. S. XXXIX. daß beyde dieses Daseyn auf Glauben annehmen. Und wenn ich anders den scharfsinnigen Kant recht verstehe, so ist in seinem gegebenen strengen Beweise vom obiektiven Daseyn der Körperwelt, Critik der reinen Vernunft, S. 274. ein Sprung; denn zugegeben, daß alle Zeitbestimmung etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetzt, und daß alle Bestimmungsgründe meines Daseyns (die inneren Gefühle) als Wahrnehmungen nicht der Grund der Wahrnehmungen selbst seyn können, so folgt doch hieraus noch nicht, daß es eine obiektive Körperwelt gebe, denn das Beharrliche oder der Grund der Wahrnehmung kann, wie Berkeley annahm, die Gottheit selbst, oder sonst etwas seyn, das wir gar nicht kennen. Uebrigens läßt sich mit diesem strengen Beweise fürs Daseyn der Körperwelt das nicht ver-

einigen, was in den Prolegomenis S. 62. und sonst öfters von Kanten gesagt wird, daß die ganze Körperwelt eine bloße Vorstellung (nicht allein der Form, sondern auch der Materie nach) und lediglich eine Bestimmung in uns sey.

§. VII.

Gehirn. — Nerven. — Aeußere Sinne.

Doch vielleicht könnte auch mein denkendes Ich, das ich von dem organisirten Körper zu unterscheiden gewohnt bin, nur ein Theil dieses Körpers, oder nur das Resultat seiner Bildung und Organisation seyn? Ehe wir über diese Frage zu entscheiden im Stande sind, müssen wir uns mit dem menschlichen Körper, und vorzüglich mit den Organen des Empfindens und der Bewegung bekannt machen. — Zwar hat die Natur ihre Werkstatt im Verborgenen errichtet, und über das Innere ihrer Bildungen und Organisationen einen Schleyer gezogen, den keine sterbliche Hand aufzuheben im Stande ist, so daß wir eigentlich nur wenig von der sogenannten thierischen Natur des Menschen wissen, aber auch dieses wenige, es ist der Preis, mit dem die Wißbegierde und der unermüdete Fleis neuerer Physiologen belohnt wurde, darf uns nicht unbebekannt seyn, wenn wir die Natur des Menschen genauer kennen lernen wollen.

Der menschliche Körper ist von den übrigen thierischen Körpern dieser Erde auf mehr als eine Art verschieden. Er besitzt nämlich eine außer-

außerordentliche Stärke und Dauerhaftigkeit, die ihn fähig macht, theils die größten Verschiedenheiten in Ansehung der Kälte und Wärme, und des Druckes der Luft auszuhalten, theils sich über den ganzen Erdboden auszubreiten, theils die größte Männichfaltigkeit von Nahrungsmitteln zu genießen, ohne dadurch in den wesentlichen Stücken seiner Natur verändert zu werden. Seine Ausbildung und Reife ist das Werk längerer Jahre, als bey den übrigen Thieren, er widersteht aber auch dem Tode unter allen Thieren am längsten. In ihm liegen Anlagen sowohl zur größten Perfektibilität, als auch Corruptibilität, die sonst nirgends weiter in den thierischen Körpern angetroffen werden. Durch die perpendikuläre Richtung des Hirnschädels, von welcher der aufrechte Gang und die besondre Schönheit des menschlichen Körpers abhängt, wurde das freyere Spiel aller Gehirnfibern, die Empfängniß feinerer Empfindungen und Gedanken befördert, und das menschliche Gehirn zur Werkstatt einer vernünftigen Seele eingerichtet. Ueberhaupt aber scheint die Form des menschlichen Körpers, verglichen mit der Form der übrigen thierischen Körper unsrer Erde, das hohe Ideal zu seyn, nach welchem diese in fortrückenden Gradualunterschieden gebildet wurden, in dem menschlichen Körper scheint die Natur alle dieienigen Vollkommenheiten und Kräfte zusammen vereinigt und zu einem harmonischen Ganzen verbunden zu haben, die in den übrigen

Thier-

Thierkörpern nur gemeiniglich einzeln oder unvollkommner vorkommen, in ihm scheint die Natur ihr Meisterstück auf Erden vollbracht zu haben. (1) Die unmittelbare Werkstätte des denkenden Ich ist das Gehirn, wie das Gefühl lehret, und aus den Würkungen erhellet, welche auf die Krankheiten und Verletzungen des Gehirns folgen. Außer dem Hirnschädel umgeben noch drey Häute das ganze Gehirn, nämlich die harte Hirnhaut, die Spinnewebenhaut und die weiche Hirnhaut, welche ans Gehirn zunächst anliegt, die alle drey darzu bestimmt sind, die verschiedenen Theile des Gehirns, und die aus- und eingehenden Blutgefäße in ihren Lagen unverrückt zu erhalten; die Gehirnmasse selbst aber besteht aus drey Theilen, aus dem großen Gehirn, aus dem kleinen Gehirn, und aus dem verlängerten Marke, welches bis in die Höhle des Rückgrads hinabgeht, und alsdenn den Namen des Rückenmarkes erhält. (2)

Diese drey Theile des Gehirns, die ein zusammenhängendes Ganze ausmachen, und in einer beständigen, den Bewegungen des Herzens respondirenden Bewegung sich befinden, (3) enthalten viele kleinere Theile von besonderer Structur und Form, über deren besonderen Nutzen und Gebrauch aber sich wenig Gewißes bestimmen läßt, und bestehen aus einer dreyfachen Substanz, aus einer grauen, aus einer weißlichen, und aus einer weißen, die gemeiniglich die markigte Substanz des Gehirns genannt wird. —

Eben

Eben so, wie der ganze Körper, erhält auch das Gehirne von der täglich eingenommenen Nahrung Zuwachs und Unterhalt, welches auch die vielen ins Gehirn gehenden Blutgefäße beweisen, da nun aber nach sichern Berechnungen der menschliche Körper sich binnen zehen Jahren gänzlich ändert und erneuert, so muß auch das Gehirn binnen eben der Zeit, (wegen seiner weichen Natur aber noch eher) ganz erneuert werden. (4) Die Behauptung, daß der Mensch unter allen Thieren, im Verhältniß gegen seinen Körper, das meiste Gehirn besitze, ist unsicher und falsch. (5) Einige haben mit großer Wahrscheinlichkeit, um eine Beziehung zwischen der Größe des Gehirns zu den geistigen Fähigkeiten zu finden, zum Verhältniß gegen das Gehirn nicht die ganze Körpermasse, sondern die aus dem Gehirn entspringenden Nerven angenommen. (6) Gewiß aber ist es, daß das menschliche Gehirn am feinsten organisirt sey, daß es bey Kindern ganz weich und voll von der grauen Substanz sey, bey erwachsenen Personen fester werde, und mehr von der weißen Substanz enthalte, in alten Personen aber hart und trocken sich befinde.

Aus den innern Theilen des Gehirns und aus dem Rückenmarke entspringen verschiedene Nerven, welche eine unmittelbare Fortsetzung der Gehirnmasse sind, und sich in sehr viele Theile des Körpers ausbreiten. Das menschliche Auge hat weder den ersten Ursprung der

Nerven im Innern des Gehirns, noch auch von vielen das Ende entdecken können, auch laufen niemals die Nerven nach ihrem Ursprung zurück. (7) Einige von den Nerven des Gehirns und des Rückenmarkes dienen nur darzu, um eine Gemeinschaft zwischen andern Nerven zu unterhalten. (8) Der größte Theil der Nerven aber ist bestimmt, um sowohl Bewegungen in den verschiedenen Theilen des Körpers hervor zu bringen, als auch die Einwürkungen der äußern Obiekte auf den Körper bis in den Sitz des denkenden Ich fortzupflanzen, daher denn auch in jedem Theile des Körpers alle Bewegung und Empfindung aufhört, sobald die Gemeinschaft der in ihm befindlichen Nerven mit dem Gehirne aufgehoben worden ist; daß aber gewisse Nervenfasern zur Bewegung der äußern Theile des Körpers, und andre zum Hervorbringen der Empfindungen besonders bestimmt seyn sollten, läßt sich nicht beweisen. — Es ist zwar gewiß, daß bey ieder Empfindung und Bewegung eine Veränderung in den Nerven und im Gehirn vorgehen müsse, aber über die Beschaffenheit dieser Veränderung, und über den eigentlichen Mechanismus der Nerven beym Thätigseyn, läßt sich nichts mit ausgemachter Gewisheit bestimmen. Einige nehmen an, daß alle Thätigkeiten der Nerven in einer Oscillation und zitternden Bewegung bestehen, und sie vergleichen daher die Gehirn- und Nervenfasern mit elastischen Saiten, welche durch

durch iede Berührung in Bebung gerathen, und diese Bebung theils von einem Ende bis zum andern fortsetzen, theils den nahe liegenden Saiten mittheilen. Die Vertheidiger dieser Meynung berufen sich auf die Analogie der Luftschwingungen beym Hören, auf die Fortdauer der Gesichtsempfindungen beym Sehen, und auf die Gesetze der Ideenassociation. (9) Andre betrachten die Nervenfasern als Kanäle, in denen ein feines Fluidum befindlich ist, dessen Bewegung alle Thätigkeit in den Nerven hervorbringt; man nennet dieses Fluidum **Nervensaft** oder **Lebensgeister**, und beweist sein Daseyn aus der Analogie des Gehirns mit den übrigen Theilen des menschlichen Körpers, der aus Kanälen voller Saft besteht, und aus der großen Menge des Geblüts, so immer in das Gehirn hineinströhmt, und in geringerer Quantität wieder aus dem Kopf zurück geführt wird. (10) Endlich haben einige aus beyden obigen Systemen ein drittes zusammengesetzt, und angenommen, daß bey jeder Bewegung und Empfindung sowohl eine sanfte Bebung der Nerven, als auch eine Undulation des Nervensaftes in den Nerven und im Gehirn vorhanden sey. (11) Es bleiben aber bey ieder Hypothese über den Mechanismus des Gehirns und der Nerven immer noch zu viele Schwierigkeiten übrig, als daß man eine von denselben geradezu verwerfen könnte.

Nach der Erfahrung sind die Empfindungen, die der Mensch vermittelst der Nerven erhält,



hält, sehr mannigfaltig und verschiedenartig. Jede besondre Gattung dieser Empfindungen nennt man einen Sinn, wenn sie vermittelst eigener dazu bestimmter Nerven und Organe hervorgebracht wird. Der Mensch hat, wie bekannt ist, fünf Sinne. — Der Sinn des **Fühlens** (tactus) wird durch die, unter der äußern Haut überall im menschlichen Körper, und vorzüglich in den Spitzen der Finger verbreiteten Nervenenden hervorgebracht. Jede Empfindung dieses Sinnes enthält zwey Gewahrnehmungen, erstlich die Gewahrnehmung eines Eindrucks auf die Haut, und zweytens die Gewahrnehmung eines Gegenstandes außer uns, der ienen Eindruck verursachte. Es entwickelt sich dieser Sinn, der uns mit der Kraft und mit dem Zusammenhange in den Körpern bekannt macht, am allerfrühesten, er erfordert unmittelbare Würkung der Obiekte auf den Körper, und giebt die überzeugendste Idee von der Würklichkeit andrer Dinge außer uns, daher er auch keinem Menschen ganz ist versagt worden. Sind die Empfindungen dieses Sinnes heftig, so setzen wir sie ins Organ, oder in den Theil des Körpers hin, der afficirt worden ist, sind sie sanft, so setzen wir sie in die Gegenstände, die sie würken. — Die vorzüglichsten Werkzeuge des **Geschmacks** sind die auf der Oberfläche und am Rande der Zunge verbreiteten Nervenenden, welche in der Gestalt kleiner Körner sichtbar sind. Auf diese Geschmackskörner würken die in den Kör-

Körpern befindlichen ölichten und salzigten Theile, sie vermittelst des Speichels aufgelöst worden sind. Gemeiniglich sind die Empfindungen des Geschmacks mit den Empfindungen des Fühlens verbunden, und es werden die Empfindungen dieses Sinnes in das Organ, nicht aber in das Obiect, das sie verursacht, gesetzt. — Mit dem Geschmack ist der **Geruch** genau verwandt und verbunden, dessen Organe die in dem Innern der Nase und in der daselbst befindlichen schwammigen und löcherichen Haut sich ausbreitenden Nervenenden, welche durch das von den Körpern ausfließende feine Oel und Salz afficirt werden, ausmachen. Auch die Empfindungen dieses Sinnes setzen wir ins Organ, vermittelst dessen sie erhalten werden. — Die Empfindungen des **Gehörs** entstehen, wenn die Bebungen der Luft vermittelst des Trommelfells und der vier Gehörknochen bis an den im Labyrinthe sich ausbreitenden Nerven fortgepflanzt werden. Alle Empfindungen dieses Sinnes existiren eigentlich nur in uns, nicht aber ausser uns. Nach der gemeinen Denkungsart aber werden die Empfindungen dieses Sinnes, wenn sie weniger heftig sind, allezeit in den Körper versetzt, der den Schall verursacht, ist iedoch der Schall betäubend, so glauben wir ihn in den Ohren zu hören. Auch können wir sehr verschiedene Arten von Tönen auf einmal vernehmen, ohne daß sie in Eins zusammen fließen, wie bey den Empfindungen der vorhergegangenen



nen Sinne geschieht. — Das Sehen wird bewürkt, wenn die von den leuchtenden und erleuchteten Körpern ausgehenden Lichtstrahlen, nachdem sie die im vordern Theile des Auges befindlichen Häute und Feuchtigkeiten durchgegangen sind, die im hintern Theile mit Nervenenden durchwebte Netzhaut berühren, und daselbst die sichtbaren Gegenstände mit ihren Farben im Kleinen abbilden. Durch das Gesicht erlangen wir ursprünglich nur Vorstellungen von den verschiedenen Farben der Körper. Warum wir aber mit doppelten Augen die Gegenstände nur einfach sehen, und warum wir alle Gegenstände in ihrer rechten Lage gewahrnehmen, da sie doch umgekehrt auf der Netzhaut abgebildet werden, läßt sich nicht hinlänglich erklären. Uebrigens ist der Sinn des Gesichts unter allen Sinnen der feinste, der schnellste, der vielumfassendste und der deutlichste, und wir setzen allemal die Empfindungen dieses Sinnes, außer, wo sie zu heftig werden, nicht in das Organ, sondern schreiben ihnen eine Würklichkeit außer uns zu. (12)

Die eigentlichen Ursachen, warum die Würkungen der Nerven in den Sinnen so verschieden sind, lassen sich mit Gewißheit nicht angeben. Wahrscheinlich aber sind sie theils in einer noch unbekannten innern Verschiedenheit der Nerven, theils in der besondern Einrichtung der Sinnwerkzeuge befindlich. — Auch bringt eigentlich ieder Sinn eine ihm eigenthümlich zuge-

gehörige Empfindung hervor, die von den Empfindungen der übrigen Sinne verschieden ist; allein durch die öftere Verbindung der Empfindungen verschiedener Sinne ist es gekommen, daß sie in Eins zusammengeflossen sind, und daher glaubt man gemeiniglich vermittelst des Auges die Existenz der Gegenstände außer uns, und ihre Größe und Figur eben so gut, als durchs Fühlen, zu erkennen. (13) — Nichts ist aber wohl so sehr von einander abweichend, als die verschiedenen Grade der Stärke, der Ausdehnung und der Feinheit, mit welchen die Würksamkeit der Sinne bey verschiedenen Menschen angetroffen wird. Durch Gewohnheit, Uebung und andre Mittel lassen sich diese Grade bis zu gewissen, von der Natur weislich bestimmten Gränzen, erhöhen, und diese Erhöhung kann bald vortheilhaft, bald aber auch äußerst nachtheilig für den Menschen seyn. (14)

Endlich bringen auch noch die Nerven theils gewisse Gefühle hervor, die nicht von der Mitwürksamkeit eines dazu bestimmten Organs abhängig sind, sondern sich oft über den ganzen Körper ausbreiten, wie z. B. die Gefühle des Nichtwohlseyns, der Wärme, der Ungewohnheit, des Eckels, der Ermüdung, des Hungers, und deren Gegentheil; (15) theils haben sie von Natur bey manchen Menschen eine gewisse Stimmung und eine Reizbarkeit erhalten, wodurch diese zu ihnen ganz eigenen Gefühlen fähig gemacht sind, dahin gehören die Vorempfindun-



gen von Gewittern, und die angebohrnen Antipathien; (16) theils ist den Nerven eine besondre Kraft eigen, vermittelst welcher sie gewisse Veränderungen bey entstehender Veranlassung vor sich würken, die sonst gemeiniglich nur die Folge gewisser im denkenden Ich vorhandenen Vorstellungen und Neigungen zu seyn pflegen. Hierher gehören die Handlungen bey enthaupteten Menschen und Thieren und gewisse Fertigkeiten. (17)

(1) S. Zimmermanns geographische Geschichte des Menschen, 1. Band. 1. Th. und Herders Ideen zur Philosophie der Gesch. der Menschheit, 1. Th. – Die Frage, ob es mehr als eine Menschengattung auf Erden gebe, und ob alle Menschen, ihrer Verschiedenheiten in Ansehung der Größe, Farbe und Gestalt ohngeachtet, von einem gemeinschaftlichen Stammvater herkommen, oder nicht, läßt sich leicht beantworten, wenn man dasienige zu Hülfe nimmt, was von dem Einflusse des Climas, der Speise, und der Gewohnheiten, auf die Bildung des menschlichen Körpers bekannt genug ist. S. Zimmermann, l. c. S. 52. Herder, l. c. 2. Th. 7. Buch, S. 85. und was Blumenbach von der nach und nach erblich werdenden Richtung des Bildungstriebes bey Menschen und Thieren gelehrt hat, S. Blumenbach über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft, 1781. und die Göttingischen Anzeigen, 1786. 6. und 15. St. Ueber den Begrif einer Menschenrace aber hat man nachzusehen Kants Abhandlungen in Engels Philosophie für die Welt, Th. II. S. 125. und in der Berl. Monatsschrift, 1785. Nov. Die

am

am menschlichen Körper vorkommenden Verschiedenheiten hat beschrieben *Blumenbach* de generis humani varietate natiua. Goett. 1776. 8. Die Meynung endlich, daß der Mensch von Natur auf vier Füßen gehe, streitet ganz mit der Einrichtung des menschlichen Körpers. S. Zimmermann l. c. S. 124. und J. C. A. Mayers Beschreibung des ganzen menschlichen Körpers, I. Band, S. 120.

(2) V. *Halleri* Elementa Physiologiae, Tom. IV. Lausannae 1766. 4. Mayers Abhandlung vom Gehirn, Rückmark und Ursprung der Nerven, 1779. 4.

(3) V. *Blumenbachii* Institutiones Physiologicae, Sect. XV. §. 201.

(4) V. *Io. Bernoulli* disput. medico-physica de nutritione, §. 16-20. et *Halleri* Elementa Physiologiae, Tom. VIII. L. XXX. p. 65.

(5) S. die Abhandlungen aus den Schriften des Instituts der Künste und Wissenschaften zu Bologna, 2. Band, S. 119.

(6) V. *Sömmeringii* disp. de basi encephali, p. 17. Goetting. 1778. wo auch p. 63. von der dreyfachen Substanz des Gehirns gehandelt wird.

(7) Ueber die Beschaffenheit und über die verschiedenen Arten der Nerven sehe man Tissots Abhandl. von den Nerven und ihren Krankheiten, deutsch von Weber, 4 Theile, 8. -- Die äußersten Enden der Nerven in der Netzhaut hat man 32400mahl kleiner als ein Haar gefunden, wie groß mögen sie wohl bey ganz kleinen Insekten seyn?

(8) Eine ganz außerordentliche Würkung derjenigen Nerven, die zur Unterhaltung der Gemeinschaft dienen, sehe man im Journal von und für Deutschland, 1784. S. 418.



(9) V. *Newtonii* Quaestiones ad calcem optices, Qu. XXIII. Hartley's Betrachtungen über den Menschen, 1. Band, S. 2. Leipzig 1772. Priestley's Abriß der Lehre von den Schwingungen, in Hißmanns Magazin für die Philosophie, Band I. S. 9. und Bonnets psychologischen Versuch, S. 32.

(10) V. *Halleri* Elementa Physiologiae, Tom. IV. Sect. VIII. p. 337. sq. Tissot über die Nerven, 1. Th., wo auch eine Geschichte der Meynungen über den Mechanismus der Nerven befindlich ist, und Platners Anthropologie, S. 39.

(11) S. von Irrwings Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, 1. B. S. 39. *Blumenbachii* Institut. physiolog. Sect. XVI. §. 220. Auch Platner scheint diesen in der neuen Ausgabe der Aphorismen, 1. Th. §. 151. beyzutreten. Noch verdient hierbey Stahls System, nach welchem die Seele unmittelbar in alle Theile des Körpers würkt, zum wenigsten einer Erwähnung. Enthalten ist es in der Theoria medica vera, Halae 1737.

(12) Ueber die Sinne hat man nachzusehen, *Halleri* Elementa Physiologiae, Tom. V. *Condillac* Traité de sensations, II. Tom. in 12. Reids Untersuchungen über den menschlichen Geist, 2-6tes Hauptst. v. Irrwing Untersuchungen über den Menschen, 1. Band, S. 200. sq. — Ueber die verschiedene Fortdauer des sinnlichen Eindrucks, und über den Ort, wo gemeiniglich die Empfindung eines jeden Sinnes hingesetzt wird, S. Tetens philosophische Versuche über die menschl. Natur, 1. B. I. Versuch, S. 31. u. V. Versuch S. 416.

(13) S. v. Irrwings Untersuchungen über den Menschen, 1. B. S. 169. sq. — Es ist eine wichtige Frage, ob Blindgebohrne, wenn sie

das

das Gesicht erlangen, von den Distanzen, von dem Umfange und von der Lage der Körper, vermittelst des Gesichts eben die Vorstellungen erhalten, als andre Menschen, die von Jugend auf den Gebrauch des Gesichts gehabt haben? Nach den Beobachtungen über Cheseldens Blindgebohrnen berühren alle Objekte des Gesichts unmittelbar das Auge, und so würde das Gefühl die ursprünglichen Vorstellungen des Auges zu berichtigen haben. S. Locke vom menschlichen Verstande, L. II. c. 9. §. 8. Bonnets Analyse der Seelenkräfte, Cap. 14. §. 211. Mendelsohns Allegorie in der Berlin. Monatsschrift, 4ter Band, S. 130. Feder über Raum und Caussalität, §. 14. Leibnitz, v. N. E. L. II. ch. IX. p. 92. stimmt im Grunde mit Locken in diesem Streite über die ersten Gesichtsvorstellungen eines Blindgebohrnen überein, man sehe vorzüglich l. c. p. 94. Condillacs Einwürfe gegen Lockens Meynung sind ganz unwichtig, S. den Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß, 1. Th. S. 189.

(14) Beyläufig eine Parallele zwischen der Empfindlichkeit roher und cultivirter Menschen. – Ganz unsicher ist der Schluß von der Schärfe einiger oder aller Sinne auf die Vollkommenheit der Geisteskräfte.

(15) S. v. Irrwings Untersuchungen über den Menschen, 1. B. S. 256. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen sind eine Folge der in den Nerven vorhandenen natürlichen oder widernatürlichen Bewegungen. Die schnelle Abwechselung dieser Gefühle ist leicht zu erklären. S. Unzers erste Gründe einer Physiologie, 1. Theil, Cap. 3. S. 187. und *Plato* im Phaedon. c. 3.

(16) Ueber die Idiosyncrasien vergleiche man Muratori über die Einbildungskraft, Th. II. K. 11. und die Zusätze zu diesem Kapitel von Richerz, und Tiedemanns Untersuchungen über den Menschen, Th. 1. S. 258.

(17) S. Unzers Physiologie, II. Th. S. 480. und Tetens Versuche, II. Band, S. 299.

§. VIII.

Materialismus. — Dualismus.

Die Philosophen haben von ieher über die wichtige Frage, ob der menschliche Körper selbst die Fähigkeiten, die dem denkenden Ich zugeschrieben werden, besitze, oder nicht, ganz verschieden geurtheilt. Einige glauben, es sey gar nicht schwer, aus der Organisation, oder aus der Beschaffenheit gewisser Theile des menschlichen Körpers, alle die Thätigkeiten abzuleiten, die man an unserm denkenden Ich gewahrnimt. Andern ist der Unterschied zwischen den Thätigkeiten des denkenden Ich und den Veränderungen, die an den Körpern bemerkbar sind, so groß und ungeheuer vorgekommen, daß sie ein vom Körper selbst verschiedenes immaterielles Principium im menschlichen Körper, welches die Quelle des Empfindens, Denkens und Wollens sey, anzunehmen sich gezwungen hielten. Die erstern nennt man Materialisten, die letztern Dualisten. Beyder Meynungen verdienen geprüft zu werden.

Beym Materialismus wird vorausgesetzt, daß Gott oder die Natur, die Materie habe so fein zubereiten und organisiren können, daß sie des Denkens und Wollens fähig ward. Daß dieß nun aber würklich geschehen sey, wird theils aus der Abhängigkeit der Vollkommenheiten des Denkens und Wollens von der Stärke und Gesundheit des Körpers, theils aus der künstlichen Organisation des menschlichen Körpers bewiesen, die alles übertrift, was der menschliche Scharfsinn, der doch auch sehr künstliche Avtomate gebildet, hervorgebracht hat, und die die größten Endzwecke verkündiget. **Priestley**, der neueste und scharfsinnigste Vertheidiger dieser Meynung, findet in den Anziehungs- und Zurückstoßungskräften der Materie (Undurchdringlichkeit spricht er der Materie gänzlich ab) eine Fähigkeit zum Denken und Wollen. Ferner hält er **Hartley's** Lehre von den Nervenschwingungen für zureichend zur Erklärung aller psychologischen Erscheinungen am Menschen. Auch glaubt er, Körper und Geist seyen zu entgegengesetzter Natur, als daß sie auf einander würken könnten. Endlich meint er, es lasse sich nicht einsehen, wie die Fähigkeit des Denken und Wollens mehr Beziehung auf die Immaterialität, die wir gar nicht kennen, als auf die Materialität, die wir doch von einigen Seiten kennen, habe. (1)

Ohngeachtet zwar der Materialismus an und vor sich weder der Tugend, noch der Religion nachtheilig ist, (2) und ohngeachtet man auch

zugeben könnte, daß Gott die Materie des Denkens und des Wollens durch Bildung hätte fähig machen können, (3) so sind doch die Gründe, die für denselben vorgebracht werden, lange nicht so beschaffen, daß sie uns nöthigen könnten, ein besonderes Principium des Denkens und Wollens im Menschen, das vom Körper selbst verschieden sey, für überflüßig zu halten. Denn was die Abhängigkeit der Fähigkeiten des Denkens vom Zustande und von der Gesundheit des Körpers anbetrift, so sagt selbige eigentlich nichts mehr, als daß das Wesen, das in uns denkt, mit dem Körper genau verbunden sey, und daß es bey einem gewissen Zustande des Körpers zum Denken nicht tüchtig sey. Auch giebt es sehr viele Erfahrungen, nach welchen bey der äußersten Zerrüttung des Körpers, bey fast beständigen Schmerzen, und bey dem allmähligen Absterben des Körpers, das, was im Menschen denkt, dennoch den völligen Gebrauch seiner Kräfte behielt. (4) Die Würkungen der künstlichsten Automate aber lassen sich alle aus den bekannten Kräften der Materie erklären, die Würkungen des Denkens und Wollens hingegen sind so beschaffen, daß sie ganz und gar nichts mit dem gemein haben, was an der Materie bemerkbar ist, woher es auch wohl gekommen seyn mag, daß der größte Theil der Menschen von ieher geneigt gewesen, das Denken und Wollen einem vom Körper verschiedenen Principio zuzuschreiben. Auch ist die Erklärung der psychologi-

schen

schen Erscheinungen am Menschen aus Nervenoscillationen äußerst gezwungen, denn welche Aehnlichkeit möchte wohl zwischen den Schwingungen einer Saite, und zwischen den verschiedenen Aeußerungen des Bewußtseyns gefunden werden können? Zwar scheinen Körper und Geist zu entgegengesetzter Beschaffenheit zu seyn, als daß die Natur sie beyde, wider ihre sonstige Vereinigungsregeln hätte in eine unmittelbare Verbindung bringen sollen; allein es zwingt uns nichts, den Unterschied zwischen Körper und Geist so groß zu machen, als wie er gemeiniglich gemacht wird. Wäre das Principium des Denkens im Menschen ein untheilbarer Atom mit Denkungskraft versehen, so würden Körper und Geist nicht zu entgegengesetzter Natur seyn. Endlich ist es auch nicht zu läugnen, daß wir von dem, was ein Geist, ein immaterielles denkendes Wesen seyn soll, zu wenige Kenntniß haben, als daß wir aus der Natur desselben die Fähigkeit zum Denken sollten erweisen können; allein so viel ist doch gewiß, daß alles, was wir von den Fähigkeiten und Thätigkeiten der Materie wissen, uns im geringsten nicht dazu berechtige, anzunehmen, das Denken und Wollen sey auch eine Fähigkeit und Thätigkeit der Materie.

Ja dringt man in die Natur der Würkungen unsers denkenden Ich noch genauer ein, so sieht man auch ein, daß dieses denkende Ich ganz und gar nicht der sichtbare Körper, oder

ein



ein Theil desselben seyn könne, sondern etwas vom Körper selbst verschiedenes und ein untrennbares Wesen ausmachen müsse. Denn a) ist das Gefühl unsrer persönlichen Identität (v. §. V.) mit der Vergänglichkeit und mit den Abwechselungen, denen der Körper unterworfen ist, (v. §. VII.) gar nicht vereinbar. Wie kann nehmlich ein Theil der Materie wissen, was in einem andern vor vielen Jahren vorgegangen ist? Das denkende Ich muß also etwas vom Körper verschiedenes seyn. b) Es ist iedem aus seiner Erfahrung hinlänglich bekannt, daß das Ich, welches in uns fühlet, das nehmliche ist, welches höret, siehet, schmecket, will und denkt. Es kann also das in uns denkende Ich nicht ein aus vielen und verschiedenen Theilen zusammengesetztes Ganze seyn; besonders erfordert der Actus des Urtheilens, die Vergleichung des Subiekts mit seinem Prädikate, und die Bestimmung, in wieferne dieses ienem zukomme, oder nicht, eine Einheit des urtheilenden Wesens. — Es könnte zwar vielleicht unser denkendes Ich ein aus mehrern einfachen und denkenden Atomen bestehendes Ganze seyn, dessen Theile so durchgängig und innig mit einander vereinigt wären, daß die Veränderung des einen Theils sich ohne den geringsten Unterschied durch alle übrige ausbreitete, und es würde bey dieser möglichen Voraussetzung das Gefühl der Einheit unsers denkenden Ich und die innige Vereinigung aller Vorstellungen möglich seyn; was würden das aber für Theile

eines

eines Ganzen seyn, bey denen ganz und gar kein Unterschied bemerkbar wäre, würden sie nicht alle zusammengenommen nur eine Einheit ausmachen? (5) — Doch vielleicht könnte das Gefühl der Einheit und Beständigkeit unsers denkenden Ich und alle Fähigkeiten, die wir demselben zuschreiben, und durch die es sich von der Materie so sehr zu unterscheiden scheint, nichts weiter seyn, als das Resultat der Organisation unsers Körpers; vielleicht könnte die Materie, die an und vor sich nicht denkt und will, durch eine besondre Art der Verbindung, die im menschlichen Körper Statt findet, zum Denken und Wollen geschickt gemacht werden. — Es giebt aber zwey Arten von Resultaten der Organisation, oder zweyerley kollektive Kräfte, soll also die Seele das Resultat der Organisation seyn, so muß sie zu einer von diesen beyden Arten gehören. Die erste Art existirt nur in einem von den Dingen selbst, die verbunden werden, verschiedenen Wesen, und ist blos die Würkung eines Wesens, das die zu verbindenden Objekte vergleicht und colligirt. Hierher gehören Harmonie und Symmetrie. Ist die Seele ein Resultat dieser ersten Art, besitzen die Theile des Gehirns wesentlich nur Ausdehnung und Bewegung, und entspringt die Fähigkeit des Denkens aus den verschiedenen Bewegungen der Gehirnfibern, so müssen diese Bewegungen, wenn sie Gedanken und Empfindungen werden sollen, von einem andern Wesen, als die körperlichen Theile

Theile sind, verglichen, zusammengefaßt und zu Gedanken und Empfindungen umgeschaffen werden. Dieses Wesen aber würde die Seele seyn. — Die zweyte Art von Resultaten der Organisation oder von kollektiven Kräften ist eigentlich nur eine besondre Modification der absoluten Kräfte eines Dinges: so ist die Elasticität der ganzen Stahlfeder in den Theilen gegründet, aus denen sie besteht, und eigentlich nur die gemeinsame Würkung dieser einzelnen Theile, nachdem sie zu einem Ganzen verbunden worden sind. Ist die Seele ein Resultat dieser Art, so besitzen entweder die verschiedenen Theile des Körpers oder des Gehirns das Bewußtseyn und das Vermögen zu denken und zu wollen, und es äußert sich dieses Vermögen nur erst dann, wann diese Theile zu einem Ganzen vereinigt worden sind, oder sie besitzen es nicht. Besitzen sie es, so muß wieder eins von beyden seyn, entweder muß jeder Theil des Körpers, dessen Resultat die Seele seyn soll, deutlich denken, wollen, und Bewußtseyn haben, dieß widerspricht aber unserm eigenen Gefühle, oder es müßten die Theile des Körpers, deren Organisation die Seele ausmachen soll, nur dunkle Vorstellungen haben, so daß erst aus ihrer Verbindung Vorstellungen mit klarem Bewußtseyn entsprängen; allein auch dieser Fall ist nicht möglich, denn durch die Vermehrung der Menge (quantitas extensiua) entstehet keine Vermehrung der Kraft, (quantitas intensiua) und es

müßte

müßte also noch ein besondres Wesen im Menschen seyn, das deutliche Vorstellungen und klares Bewußtseyn hätte. Besitzen aber die einzelnen Theile des Ganzen, dessen Resultat die Seele ausmachen soll, weder Bewußtseyn noch Vorstellungen, sondern entsteht erst aus ihrer Verbindung zu einem Ganzen die Fähigkeit oder die Kraft, Bewußtseyn und Vorstellungen zu haben, so würde doch in dieser Kraft, da sie die gemeinsame Würkung einzelner und für sich bestehender Theile seyn soll, keine Einheit des Bewußtseyns und der Vorstellungen seyn können, weil die ganze Kraft ein Aggregat einzelner substanzieller Kräfte ausmacht. (6)

Das denkende Ich ist also ein vom Körper verschiedenes, nicht aus verschiedenen Theilen zusammengesetztes und substanzielles Wesen, das die Quelle alles Empfindens, Denkens und Wollens im Menschen ausmacht, und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch **Seele** genannt wird.

(1) Die vorzüglichsten Vertheidiger des Materialismus unter den Alten sind Empedokles, der alle Seelenwürkungen dem Blute im Herzen zuschrieb, Aristoxenus und Dicäarch, welche die Seele für das Resultat der Organisation des Körpers hielten, v. *Cic.* Tusc. Quaest. Lib. I. cap. 9-10. *Plato* im Phaed. c. 36. *Aristoteles* de anima, I. c. 4. *Plutarchus* de phys. phil. decr. L. III. p. 82. Democrit und Epikur, nach denen die Seele ein Aggregat von beweglichen Atomen ist, v. *Aristotel.* de anima, I. c. 2. *Lucret.* de rer. nat. L. III. Mit diesen ältern Materialisten stimmen



men auch die neuern ziemlich überein. V. *La Mettrie* l'Homme Maschine, und das Systême de la Nature, P. I. 7. Priestley's System ist enthalten in seinen Disquisitions relating to Matter and Spirit, Lond. 1777. und in seinen psychologischen Versuchen, so deutsch in Hißmanns Magazin für die Philosophie, 1. Band, befindlich sind. — Was den Aristoteles betrift, so scheint es, daß seine ἐντελέχεια, worinn er das Wesen der Seele setzt, nichts anders sey, als das Resultat der Organisation des lebenden Körpers, der durch seine eigene Kraft bewegt wird, und Aristoteles würde also auch unter die Vertheidiger des Materialismus gehören, v. *Aristoteles* de anima, L. II. c. I. und *Franciscus Patricius* in discussionibus Peripatecis, Tom. IV. L. II. p. 382. Basil.

(2) Daß die Unsterblichkeit, die mehr in sich faßt als das bloße Fortdauern, nicht von der Einfachheit der Seele abhange, ist längst erwiesen worden, und daß auch der Materialist ein Leben nach dem Tode vernünftiger Weise hoffen könne und dürfe, hat Sulzer gezeigt in seinen Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele, als ein Gegenstand der Physik betrachtet, S. die vermischten Schriften, Th. II.

(3) Eigentlich läßt sich bey der so oft aufgeworfenen Frage, ob Gott die Materie habe denkend und empfindend machen können, nicht viel denken, denn zwischen Vielheit und Denken bleibt immer ein zu großer Abstand, als daß man sie beyde vernünftiger Weise vereinigen könnte. Was Lockens Antwort auf diese Frage betrift, so sehe man sie im Versuch über den menschlichen Verstand,

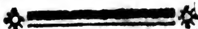
stand, L. IV. c. 3. §. 6. und Poley's Anmerkungen bey dieser Stelle.

(4) Einige Erfahrungen, die hieher gehören, stehen im Zimmermann, über die Einsamkeit, Th. III. K. 3. S. 186.

(5) Kant erklärt das Gefühl der Einheit unsers denkenden Ich für eine Bedingung, unter welcher erst Erfahrung (Daseyn im Leben) möglich ist, und von der man also nicht auf die objektive Einheit der Seele schließen kann, S. Critik der reinen Vernunft, S. 399. Allein es fragt sich, ob das Gefühl, daß unser denkendes Ich nur Eins und dasselbe sey, Statt haben könne, ohne objektive in der Einheit des denkenden Subjekts gegründet zu seyn, und ob Gedanken und Urtheile in verschiedenen Theilen zerstreut seyn können?

(6) Der Beweis für die Immaterialität der Seele, der aus den Gedanken und Urtheilen hergenommen wird, ist alt, vid. *Plotinus* Ennead. IV. L. VII. c. 6. der ihn schon sehr vollständig vorträgt. Von den Neuern verdienen über denselben vorzüglich nachgelesen zu werden: L'Homme plus que machine par Elie Luzac. Goettingen, 1755. Bonnets psychologischer Versuch, S. 76. sq. Reimarus Nat. Relig. Abhandl. VI. §. 5. sq. Mendelsohns Phädon, II. Gespräch, und der Anhang, S. 212. Tetens Versuche über die menschliche Natur, II. Band, S. 175. sq. — Hemsterhuis Beweise für die Verschiedenheit der Seele vom Körper, S. vermischte philosophische Schriften, 1. Th. S. 175. sind mehrentheils von den Gesetzen der Bewegung, denen die Körperwelt unterworfen ist, und von denen die Bewegungen des menschlichen Körpers abweichen sollen, hergenommen,

 allein



allein es ist leicht einzusehen, daß, wenn die Materie der Vorstellungen und Gedanken fähig ist, sie auch alsdann aller besondern Bewegungen, die am menschlichen Körper vorkommen, fähig sey. Uebrigens haben schon die Alten von dem Unterschiede, der zwischen den Bewegungen der leblosen Materie und des menschlichen Körpers Statt findet, einen Beweis für den Unterschied der Seele vom Körper hergenommen. Vid. *Plato* im Alcibiad. I. p. 57. sq. edit. Bip. *Aristoteles* de anima, I. c. 3.

§. IX.

Harmonie des Leibes und der Seele.

Wenn also der Mensch aus einem organisirten Körper, und aus einem von diesem Körper verschiedenen denkenden Wesen besteht, so fragt es sich, wie beyde zu einem Ganzen verbunden sind? Da wir weder die innere Natur des Körpers, noch die innere Natur des denkenden Wesens genau kennen, so läßt sich leicht voraus sehen, daß iede Art die Verbindung des Leibes und der Seele zu erklären, ihre Schwierigkeiten haben müsse; es bleibt uns also nichts weiter übrig, als zu sehen, welche Erklärungsart die natürlichste sey.

Bekanntlich giebt es vorzüglich drey Systeme über die Vereinigung des Leibes und der Seele. Nach der ältesten und ausgebreitetsten Vorstellungsart sind Leib und Seele so genau mit einander verbunden, daß gewisse Vorstellungen

der Seele eine unmittelbare und nothwendige Würkung der Gehirnfibern, und gewisse Bewegungen des Körpers eine unmittelbare Folge der Vorstellungen in der Seele sind. Man nennt diese Meynung das System des wechselseitigen Einflusses, (systema influxus physici) und sie gründet sich vorzüglich auf die Stärke des innern Gefühls, nach welchem gewisse Veränderungen des Leibes und der Seele mit Beständigkeit von einander abhängig sind. (1)

Einige Schwierigkeiten, die bey diesem System vorkommen, haben gemacht, daß man von demselben abweichen zu müssen glaubte. Denn daraus, daß gewisse Vorstellungen in der Seele mit gewissen Veränderungen im Körper und im Gehirn verbunden zu seyn pflegen, folgt noch gar nicht, daß sie von einander wie Ursache und Würkung abhängig sind; vieles coexistirt der Zeit nach, ohne in einander gegründet zu seyn. Auch läßt sich nicht begreifen, wie überhaupt eine Substanz auf die andre würken soll, noch weniger aber einsehen, wie Körper und Geist, die so entgegengesetzter Natur seyn sollen, daß sie nichts mit einander gemeinschaftliches haben, einander modificiren können; es bleibt schlechterdings unerklärbar, wie eine Oscillation der Nerven oder eine Undulation der Nervengeister in einen Gedanken und in eine Vorstellung, oder wie eine Vorstellung und ein Gedanke in eine Oscillation und Undulation materieller Theile übergehen könne.

Cartesius war der erste, welcher das System des reellen Einflusses zwischen Leib und Seele verwarf. Nach seinen Grundsätzen muß man nehmlich bey jeder Bewegung die Quantität, (den Grad von Bewegung) und die Direktion der Bewegung von einander unterscheiden; die Quantität hielt er für unveränderlich im ganzen Universo, weil Gott beständig sey, und nach einer unveränderlichen Art und Weise handele, die Direction der Materie aber kann nach seiner Meynung abgeändert werden. Aus diesen Grundsätzen folgerte er, a) daß keine reelle Verbindung zwischen Leib und Seele Statt finden könne, weil, wenn die Seele durch ihren Willen in dem Körper eine Bewewegung hervorbrächte, die in der vorhergegangenen Bewegung nicht gegründet sey, alsdann die Quantität der Bewegung im Universo vermehrt würde, und so auch umgekehrt, weil, wenn eine Bewegung der Gehirnfibern in eine Vorstellung übergienge, alsdann die Quantität der Bewewegung vermindert würde, b) daß der Seele nur die Bestimmung der Direction der Bewegungen im Körper übrig bliebe, c) daß also Gott als die eigentliche Ursache der Bewegungen im Körper und der Vorstellungen in der Seele anzusehen sey. (2) — Die Schüler des Cartesius haben das System ihres Lehrers, welches man das System der Assistenz nennt, erweitert, mehr und mehr bestimmt, und in ein neues System umgeschaffen, welches man das System der gelegenheitlichen Ursachen. (systema causarum occa-

occasionalium) nennet. Nach diesem System bleibt der Seele gar kein Einfluß auf den Körper übrig, noch kann auch der Körper auf die Seele würken, denn beyde sind zu entgegengesetzter Natur; sondern Gott bringt eigentlich alle Bewegungen im Körper hervor, und richtet sich dabey nach den Willensneigungen der Seele, und eben so nimmt er auch von den Bewegungen im Körper Gelegenheit, gewisse ihnen angemessene Vorstellungen und Empfindungen in der Seele hervorzubringen. (3) — Wider diese beyden Systeme ist mit Recht eingewendet worden, daß a) der Grundsatz von der Unveränderlichkeit der Quantität der Bewegung im Universo unerweisbar sey, b) daß, wenn er richtig wäre, auch nicht einmal Gott im Stande sey, auf Körper und Seele zu würken, denn Gott richtet sich, wie die Vertheidiger dieses Systems sagen, gänzlich nach den Ideen der Seele und nach den Bewegungen des Körpers, und also würde durch seine Einwürkung die Quantität der Bewegung im Uuiverso immer verändert werden, c) daß man eben so wenig deutlich begreifen könne, wie Gott auf Seele und Körper würke, als wie beyde auf einander würken, d) daß in beyden Systemen die Verbindung des Leibes und der Seele auf eine unphilosophische Art erklärt werde, und daß endlich e) beyde Systeme sehr leicht zur gefährlichsten Schwärmerey führen können.;

Das dritte System über die Verbindung des Leibes und der Seele ist die Leibnizische

prästabilirte Harmonie, (systema harmoniae praestabilitae seu praestiturae) welche aus der prästabilirten Harmonie des ganzen Universums zu erklären ist. (4) Gott hat nehmlich nach diesem Systeme von Ewigkeit her eine solche Einrichtung getroffen, daß alle Veränderungen und alle Zustände einer gewissen Seele mit den Veränderungen und mit den Zuständen eines gewissen Körpers genau zusammen treffen, oder harmoniren müssen. Diese Harmonie macht die Verbindung des Leibes und der Seele aus, und der Körper entwickelt aus sich vermöge des in ihm befindlichen thätigen Principiums alle Veränderungen, denen er unterworfen ist, und die Seele entwickelt auch von ihrer Seite die ganze Reihe von Vorstellungen, die sie im Leben hat. (5) — Da nach der Leibnitzischen Philosophie iede Veränderung des Körpers und iede Vorstellung des Geistes in Rücksicht auf alles Uebrige in der Welt determinirt oder prästabilirt worden ist, und alles vom Anfang an, wie Ursache und Würkung in der ganzen Welt aufs genaueste zusammenhängt, so stellt nach eben diesem System iede Vorstellung der Seele das gesamte Ganze der Welt vor, und iede Idee ist ein Spiegel des Universums. — Man hat wider dieses System nicht ohne Grund eingewendet, a) daß es, weil es voraussetze, keine Substanz könne auf die andere reel würksam seyn, und weil wir mit der innern Natur der Dinge zu wenig bekannt sind, eigentlich auf einen willkühr-

lich

lich angenommenen Grundsatz beruhe, b) daß es mit der innern Empfindung streite, welche nicht eher für Täuschung könne erklärt werden, bis daß sie auf Ungereimtheiten und Widersprüche führe, daß es endlich c) mit der Erfahrung kaum vereinbar sey. Denn nach der Erfahrung geht sowohl die Seele von einer Vorstellung zur andern über, die in der erstern gar nicht gegründet zu seyn scheint, als folgen auch die Bewegungen des Körpers in so entgegengesetzten Richtungen auf einander, daß die eine von den vorhergegangenen nicht kann abgeleitet werden. Nach dem System des physischen Einflusses läßt sich diese schnelle Abwechselung sehr natürlich, nach dem System der prästabilirten Harmonie aber fast gar nicht, oder nur gezwungen erklären. Und wenn auch **Leibnitz** durch Hülfe der dunkeln Vorstellungen in der Seele diese Uebergänge erklären will, so sieht man doch kaum eine Möglichkeit ein, wie die Seele in so kurzer Zeit, als hierbey vorausgesetzt wird, eine so große Menge dunkler Ideen durchlaufen könne: Man denke nur an den schnellen Strohm heterogener Vorstellungen in der Seele desienigen, der eine Bildergallerie betrachtet, und versuche ihn nach der **Leibnitzischen** Harmonie zu erklären. (6)

Das System des physischen Einflusses ist also, wenn es auch nicht zur völligen Evidenz gebracht werden könnte, den übrigen Systemen über die Verbindung des Leibes und der Seele

 weit



weit vorzuziehen, denn es erklärt diese Verbindung am natürlichsten und ungezwungensten.

(1) Daß das ganze Alterthum dem System des physischen Einflusses, dessen Schwierigkeiten es nicht kannte, zugethan war, erhellet theils aus dem Stillschweigen desselben über diese Sache, theils aus der Erklärung des Todes, als einer würklichen Trennung des Leibes und der Seele, theils aus den häufigen Klagen über den schädlichen Einfluß des Körpers auf die Seele bey denen, die die Seele für einen Ausfluß der Gottheit, oder der allgemeinen Weltseele (wie Plato und die Stoiker) hielten, theils endlich aus den simulacris rerum der alten Atomisten; über diese s. m. den *Sextus Empir.* L. IX. 19. ibique *Fabric.* und *Lucret.* de rer. natura, Lib. IV. v. 46-108. Mit diesen simulacris rerum der Atomisten kommen die species intentionales der Scholastiker überein; S. Bayle, Artik. Demokrit, P.

(2) V. *Cartesii* principia Philos. P. II. §. 36. Epp. Vol. I. ep. XXX.

(3) Malebranche weicht von den übrigen Schülern des Cartesius merklich ab: Sein nous voyons toutes choses en Dieu, Recherche de la verité, T. I. L. III. ch. VI. ist ganz aus der Platonischen Ideenlehre zu erklären. Zum Wesen Gottes gehören nehmlich nach der Vorstellung dieses Philosophen, die Ideen aller erschaffenen Wesen; auch ist Gott mit jedem Geiste eben so genau vereinigt, als wie der Raum mit dem Körper vereinigt ist. (d. h. alle Geister sind Ausflüsse der Gottheit) Alle allgemeine und übersinnliche Erkenntniß aber, die allezeit der sinnlichen vorhergeht, und diese erst möglich macht, ist abzu-

abzuleiten aus dem steten Anschauen Gottes, dessen alle endlichen Geister genießen; die sinnliche Erkenntniß hingegen und die Bewegungen des Körpers rühren von der Einwürkung Gottes auf unsre Seele her. Daß übrigens diese Meynung des Malebranche der Lehre des Averroes vom intellectu agente sehr ähnlich sey, bemerkt schon Bayle, Artik. Averroes, E.

(4) Die prästabilirte Harmonie des Leibes und der Seele ist außer der Verbindung mit der Harmonie des ganzen Universums eine sehr ärmliche Meynung: Leibnitz wollte iene aber auch nicht von dieser getrennt wissen, v. Theodic. L. I. §. 62.

(5) Manche haben aus dem Beyspiele von zwey gleichgestellten Uhren, dessen sich Leibnitz zur Erläuterung seiner Hypothese bediente, fälschlich geschlossen, als könne nach der prästabilirten Harmonie die Seele eben so handeln, wie sie gegenwärtig handelt, wenn auch kein Körper da wäre, denn nach Leibnitzens Meynung kann ein endlicher Geist nie ohne einen harmonirenden Körper da seyn. Vid. N. E. Avantprop. Je crois que toutes les ames sont toujour jointes à un corps; ibid. L. II. ch. XV. Ueberhaupt hat die Begierde Leibnitzens, seine Meynungen auch außer den Grundsätzen seiner Monadologie geltend zu machen, zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben.

(6) Ueber die prästabilirte Harmonie und über die durch selbige veranlaßten Streitigkeiten ist vorzüglich nachzulesen *Bilfinger* de Harmonia animi atque corporis, 1735. *Wolfii* Psych. rat. sect. III. c. 4. Mendelsohn in den vermischten Schriften, 1. Th. 1. Gespräch. Doch

geht Mendelsohn zu weit, wenn er den Spinoza zum Erfinder der prästabilirten Harmonie macht; Spinoza läugnet nur, daß die Aeußerungen des Willens Würkungen von unmittelbar vorhergegangenen Vorstellungen seyen, v. Eth. P. III. prop. 2. denn Entschliessungen und Bewegungen des Körpers sind bey ihm ein und dasselbe, das bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung betrachtet wird.

§. X.

Fortsetzung der Betrachtungen über die Natur der Seele. -- Charakter der Menschheit.

Wenn also, wie eben wahrscheinlich ist erwiesen worden, Seele und Körper reel mit einander verbunden sind, so kann die Seele sich die ganze Welt nur auf eine durch ihren Körper bestimmte Art vorstellen, welche Vorstellungsart aber wohl unstreitig ihrer Glückseligkeit am allerangemessensten seyn wird. Will man iede Veränderung an der menschlichen Seele eine Vorstellung nennen, so kann man auch nach dem System des physischen Einflusses wegen des genauen Zusammenhangs aller Veränderungen in der Welt sagen, iede Vorstellung der Seele stelle die ganze Welt vor, und sey ein Spiegel des Universums. (1)

Ueber den eigentlichen Sitz der Seele im Gehirn, d. h. über denienigen Theil des Gehirns, in welchem sich alle Bewegungen der Gehirnfibern in Vorstellungen endigen, und wo alle

will.

willkührliche Bewegungen sich anfangen, läßt sich nichts bestimmen, weil die Anatomie noch keinen Ort hat entdecken können, wo alle Nervenanfänge im Gehirne zusammen laufen. — Da nach gewissen Erfahrungen die Seele bey der äußersten Zerrüttung der Nerven und der übrigen Theile des Körpers dennoch oftmals den Gebrauch ihrer Kräfte übrig behält, so muß man, wie es scheint, von dem eigentlichen Gehirn noch einen feinen Körper unterscheiden, welcher die eigentliche unmittelbare Werkstätte der Seele ausmacht, und welcher vielleicht beständig mit der Seele vereinigt ist; man nennt diesen feinen Körper Seelenorgan, (ὀχημα της ψυχης, sensorium commune) seine Natur aber ist uns völlig unbekannt. (2)

Ohngeachtet zwar oben (§. VIII.) ist erwiesen worden, daß das, was wir Seele oder denkendes Ich nennen, weder ein Theil des Körpers, noch das Resultat seiner Organisation, noch überhaupt ein aus substanziellen Einheiten bestehendes Ganze sey, so folgt doch hieraus noch gar nicht, daß die Seele ein blos einfaches Wesen von ganz reiner geistiger Natur sey; denn zu geschweigen, daß unsere Begriffe von Materialität und Immaterialität zu unvollständig sind, als daß aus ihnen sichere Folgerungen abgeleitet werden könnten, so folgt auch daraus, daß die Seele eine Einheit ist, noch gar nicht, daß sie auch ein vollkommen einfaches und immaterielles Wesen sey; und daher kommt es auch wohl, daß

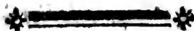
daß man zu allen Zeiten so verschieden über das Wesen der Seele gedacht hat. Die Alten, die das Wesen des Geistes in der Selbstthätigkeit setzten, und diese aus der Gleichartigkeit seiner Bestandtheile ableiteten, der Materie hingegen einen Mangel an dieser Selbstthätigkeit als wesentlich zu ihr gehörig, und in der Ungleichartigkeit der materiellen Stoffe gegründet, beylegten, fanden keine Schwierigkeit darinnen, anzunehmen, die Seele sey ein Wesen ausgedehnter Natur, und eine feine Materie; sie machten daher nach den Vorstellungen, die sie von der Gottheit oder von der allgemeinen Weltseele hatten, aus denen alle Geister ausgeflossen waren, die Seelen der Menschen bald geistiger, bald materieller. (3) Aber nachdem Cartesius zu beweisen gesucht hatte, daß denken und ausgedehnt seyn zu entgegengesetzter Natur seyen, als daß sie in einem Subiekte verbunden seyn könnten, (4) so entstand der Begrif einer reinen Geistigkeit, und viele, ob sie gleich den übrigen Grundsätzen des Cartesius nicht völlig zugethan waren, glaubten doch, das Wesen der Seele in einer vollkommenen Einfachheit setzen zu müssen. Doch ist auch vielen andern diese vollkommne Einfachheit so unbegreiflich vorgekommen, daß sie der Seele entweder eine ideelle Ausdehnung zugeschrieben, oder alle Kräfte derselben als Kräfte eines unzertheilbaren Atoms betrachtet haben. Entscheidend wird wohl diese sehr unfruchtbare Streitigkeit nie ausgemacht werden, und man ist dabey

immer

immer in Gefahr, sich in eine Menge nichtsbedeutender Wörter zu verlieren. (5)

Weit wichtiger scheinen die Fragen zu seyn, die man über das Verhältniß der Seelenveränderungen zu den Veränderungen des Gehirnes beym Denken und Wollen aufgeworfen hat, und darf man den Versicherungen einiger Weltweise trauen, so ist es in dieser Untersuchung dem Menschen einmal würklich gelungen, in das Innere der Natur hineinzuschauen. Allein sobald man über dasjenige schärfer nachdenkt, was zur Erklärung dieses Verhältnisses vorgebracht worden, sobald wird man finden, daß auch hierbey, wie sonst oftmals, der menschliche Geist sich durch einen Schein von Wahrheit hat blenden lassen. Geht man nehmlich der Erfahrung nach, die hierbey wohl einzig und allein zu Rathe gezogen werden kann, so lehrt diese überhaupt nur so viel, daß mit ieder Vorstellung und mit jeder Veränderung der Seele (idea intellectualis) auch eine Veränderung des Gehirns oder des Seelenorgans (idea materialis) verbunden sey, und daß überhaupt die Seele ohne die gehörige Mitwürksamkeit des Seelenorgans nichts thun und vornehmen könne. Dieß vorausgesetzt entstehen nun drey besondre Fragen, a) wie sind die Veränderungen des Gehirns beschaffen? b) welche Harmonie findet zwischen ihnen und zwischen den Modifikationen der Seele Statt? und c) welchen Antheil hat die Seele und das Seelenorgan an ieder Vorstellung und an ieder Aktion des

Men-



Menschen? — Was die erste Frage betrifft, so wollen einige unter den Veränderungen des Seelenorgans bey den Thätigkeiten der Seele gewisse bestimmte, beständige, und an einem besondern Ort des Gehirns befindliche Spuren und Eindrücke verstanden wissen: (6) Allein mit dieser Meynung streitet folgendes. Von einem und dem nehmlichen Gegenstande haben wir nur eine einzige Vorstellung, ohngeachtet wir ihn zu verschiedenen Zeiten, in verschiedener Entfernung, und von verschiedenen Seiten betrachtet haben; hat iede Empfindung ihre bestimmte Spur im Seelenorgan, so müßte auch ieder Gegenstand, wenn er unter verschiedenen Umständen gesehen worden, ganz verschiedene Vorstellungen hervorbringen. Wären ferner von allen vorhergegangenen Empfindungen Spuren an einem bestimmten Orte im Gehirn, so würde es nicht leicht seyn, eine Veränderung in der Ordnung dieser Empfindungen hervorzubringen; nun aber geschieht das letztere beständig, also kann auch das erstere nicht Statt finden. Endlich bildet auch die Seele Vorstellungen, die keiner gehabten Empfindung gänzlich entsprechen, sondern aus ganz verschiedenartigen Empfindungen zusammengesetzt worden sind, hat iede Empfindung ihre bestimmte und festbleibende Spur im Gehirn, so müßte die Seele iene selbst gebildeten Vorstellungen stückweise zusammen tragen, wobey sich nichts denken läßt. Es bleibt also für die Gehirnsveränderungen nichts weiter übrig, als daß sie gewisse

in

in den Gehirnfibern oder im Seelenorgan zurückbleibende Fähigkeiten oder Leichtigkeiten auf diese oder iene Art verändert zu werden ausmachen, womit auch die Erfahrungen, die man über das Gedächtnißvermögen hat, vollkommen übereinstimmen. (7) — Aus diesen eben angeführten Erfahrungen läßt sich auch die zweyte Frage, in wiefern Seelen- und Gehirnsveränderungen harmoniren, beantworten; es erhellet nehmlich aus ihnen, daß nicht ieder Vorstellung in der Seele nur eine einzige Veränderung in dem Gehirne entspreche. Da aber iede starke Unordnung des Gehirns eine Unfähigkeit im Gedächtniß und in allen übrigen Operationen der Seele nach sich zieht, so erhellet, daß, ohngeachtet die Seele bey ihren Vorstellungen nicht an eine bestimmte Veränderung des Gehirns gebunden ist, sie dennoch der Mitwürksamkeit des leztern überhaupt nie gänzlich entbehren könne. — Was endlich den eigentlichen Siz der Vorstellungen betrift, so haben einige gemeint, (8) selbiger könne nur allein im Seelenorgan gesucht werden, und die Seele thue eigentlich weiter nichts, als daß sie das Spiel der Gehirnfibern beobachte, und auf eine ihr gefällige Art lenke, ohne von den gehabten Vorstellungen etwas in sich selbst zu behalten. Nun ist zwar unläugbar, daß der Seele gewisse Vorstellungen abwesender Dinge wider ihren Willen aufgedrungen werden, und dieß läßt sich wohl am natürlichsten aus dem Spiele der Gehirnfibern erklären; allein da auch auf der andern



dern Seite aus der Erfahrung bekannt ist, daß die Seele oftmals dem Strohme ihrer Vorstellungen eine bestimmte Richtung geben kann, daß sie die ihrem Zustande angemessenen Ideen aufsucht und verknüpft, die unangemessenen hingegen unterdrückt und entfernt, und da wir endlich gewahrnehmen, daß die Seele, wenn sie den Namen eines Dinges sucht, und nicht gleich finden kann, dennoch gar wohl weiß, daß dieses oder ienes Wort nicht der rechte Name sey, so müssen wir den Sitz der Vorstellungen sowohl in der Seele, als auch im Seelenorgan suchen. (9)

Nichts ist auffallender, als die große Verschiedenheit, die sich in Ansehung der Fähigkeiten und Kräfte bey verschiedenen Menschen findet. Man hat daher gefragt, ob diese Verschiedenheit, die zwar allezeit nur eine Gradualverschiedenheit bleibt, angebohren sey, oder ob sie durch zufällige Ursachen, die in der Erziehung und in der individuellen Lage eines ieden Menschen liegen, hervorgebracht werde, und wenn das erstere seyn sollte, ob sie in einer natürlichen Verschiedenheit der menschlichen Seelen oder der menschlichen Körper gegründet sey? Helvetius (10) und einige andere sehen alle Verschiedenheiten, die an den Verstandes- und Willensthätigkeiten der Menschen vorkommen, als Folgen äußerer zufälliger Umstände in der Erziehung eines ieden Menschen an, und nach ihrer Meynung liegt es nur an dieser Erziehung, daß nicht alle Menschen in Ansehung ihrer Kräfte einander gleich sind. Allein da diese

Gleich-

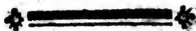
Gleichheit unter den Kräften verschiedener Menschen mit der Analogie der ganzen Natur, die überall, so weit wir sie kennen, Veränderung liebt, streitet, und da nach den Erfahrungen der besten Erzieher bey vielen Kindern, wenn gewisse Fähigkeiten in ihnen gebildet und veredlert werden sollen, weit mehr Schwierigkeiten zu überwinden sind, als bey andern Kindern, und da es endlich nicht leicht begreiflich ist, wie die Erziehung eine so auffallende Verschiedenheit unter den Menschen in Ansehung der Erkenntnißkraft und des Willens hervorbringen kann, so ist vernünftiger Weise anzunehmen, daß auch bey den Menschen eine natürliche und angebohrne Verschiedenheit in Ansehung der Kräfte und Fähigkeiten da sey. (11) — Diese natürliche Verschiedenheit kann man aber theils aus einem natürlichen Unterschiede der Seelen ableiten, denn es ist nicht ungereimt, anzunehmen, daß in der Geisterwelt eben solche Verschiedenheiten, als in der Körperwelt herrschen, (12) theils kann man sie aus einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Körper und vorzüglich der mehr oder weniger feinen Organisation des Gehirns und des Seelenorgans erklären, und für diese Erklärung spricht die tägliche Erfahrung, nach welcher die leichtere oder schwerere Aeußerung der Seelenkräfte vom Körper und von allem, was auf ihn Einfluß hat, wie Alter, Klima, Nahrungsmittel, Lebensart u. s. w. mehr oder weniger abhängig ist. (13) Man kann

aber endlich auch noch annehmen, daß der Unterschied der Kräfte im Menschen sowohl eine Folge des natürlichen Unterschieds der Seelen, als auch der Körper sey; und diese Meynung scheint den Regeln der Natur, die überall harmonisch verfährt und würkt, am angemessensten zu seyn.

Ohngeachtet zwar die Verschiedenheiten zwischen Thierheit und Menschheit sehr groß, mannichfaltig und auffallend sind, so sind doch die Fragen, die über die Natur dieser Verschiedenheiten aufgeworfen werden können, sehr schwer zu beantworten. Denn worinnen liegt es, daß der Mensch niemals Thier, und das Thier niemals Mensch werden kann? ist der Grund des menschlichen Vorzugs in der feinen Organisation des Körpers, oder in besondern Kräften und Anlagen der Seele enthalten? und da endlich der Mensch sich von so vielen Seiten vom Thiere unterscheidet, welches ist die eigentliche Quelle seiner Vorzüge, der wahre Charakter seiner Natur? — Ganz unbeantwortet hat man diese Fragen nicht gelassen. Nach der gewöhnlichsten Meynung besteht der Charakter der Menschheit in der Vernunftfähigkeit, oder in dem Vermögen, Vorstellungen zu vergleichen, und ihr Verhältniß gegen einander deutlich einzusehen. (14) Andern schien diese Meynung nicht gründlich genug. **Helvetius** sucht daher die Quelle der menschlichen Eigenheiten in der höhern Feinheit

aller

aller sinnlichen Empfindungen, (sensibilité physique) vorzüglich der Empfindungen des Fühlens; (15) **Rousseau** hält die höhere Perfektibilität des Menschen für den Urcharakter der Menschheit; (16) **Herder** setzt den Unterschied des Menschen vom Thiere in einer größern Extension zu mehrartigen, und in einer mindern Intension zu einzelartigen Handlungen; (17) **Tetens** findet in der innern Selbstmacht der menschlichen Seele und in ihrer stärkern Kraft zur Selbstthätigkeit, wodurch sie weit weniger abhängig von den äußern Empfindungen und Eindrücken als wie die Thiere ist, das Unterscheidungsmerkmal der menschlichen Seele von den thierischen Seelen. (18) Einige haben endlich noch die Sprachfähigkeit des Menschen für die Quelle aller seiner Vorzüge gehalten wissen wollen. (19) — Es ist zwar nicht zu läugnen, daß jede dieser Meynungen den Menschen von einer ihm eigenen Seite vorstellt, zeigt aber wohl irgend eine den ersten Keim aller menschlichen Vorzüge an? Ließen sich nicht höhere Perfektibilität, Sprachfähigkeit, Selbstthätigkeit und größere Extension zu mehrartigen Handlungen am Ende doch noch in Vernunftfähigkeit auflösen, oder aus selbiger ableiten? und könnten nicht vielleicht alle Vorzüge und Eigenheiten des Menschen zusammengesetzte Resultate der Organisation des Körpers und der Kräfte der Seele seyn? ganz entschieden werden diese Fragen niemals werden, noch weniger aber wird sich wohl



iemals zeigen lassen, worinnen der Mensch von den Geistern höherer Klassen unterschieden sey.

(1) In diesem Verstande sagt Wolf, Psychol. rational. Sect. I. c. I. §. 62. die Seele stelle sich die gesammte Welt nach der Lage ihres Körpers auf eine den Veränderungen in den Sinnorganen angemessene Art vor.

(2) Es ist fast kein Ort im Gehirne übrig, wo man nicht den Sitz der Seele gesucht hätte; richtige Beobachtungen aber haben gelehrt, daß alle Gründe, die man zur Unterstützung dieser oder iener Meynung vorgetragen hat, täuschend gewesen sind. -- Das Seelenorgan ist eigentlich eine Erfindung der neuern Platoniker, v. *Plotin.* Ennead. IV. L. II. III. Denn bey dem Plato selbst trift man nicht die geringste Spur von einem solchen, der Seele beständig zugehörigen Körper an, er konnte ihn auch wegen seiner anderweitigen Grundsätze von der Materie, als der Quelle alles Bösen, von der sich die Seele, wenn sie der Gottheit wieder näher kommen wolle, völlig zu trennen suchen müsse, gar nicht gebrauchen, v. *Phaedon.* c. 10 29. 30 und *Timaeus.* Unter den neuern Philosophen haben vorzüglich Bonnet in der Palingenesie, und Sulzer in der 1. Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, als ein Gegenstand der Physik betrachtet, das von den Nerven und Gehirn verschiedene Organ der Seele zu erweisen gesucht.

(3) Daß die Alten mit dem Begrif eines reinen Geistes ganz unbekannt waren, sieht man ganz deutlich aus dem Cicero, v. Acad. Quaest. IV. 39. tenemusque quid animus sit, an simplex vniusque sit? si simplex, vtrum sit ignis, an

an anima, an sanguis? cf. Tusc. Quaest. I. 22. de Nat. Deor. III. 14. et *Ernesti* in Claue Cic. bey simplex. — Wenn aber bey den alten Emanisten die Seele bald Feuer, bald Aether, bald Luft genannt wird, so ist dies allezeit aus ihrer Theologie zu erklären, und nicht etwan dabey an Materialismus zu denken. Eben diese Bewandniß hat es auch mit dem Materialismus der Kirchenväter, Tertullian, de anima, L. III c. 5 13. schreibt der Seele einen Körper zu, aber es ist nur eine Hülle der Denkkraft, v. *Mosheim* ad *Cudworth*, S. I. p. 1069. Selbst Plato, der doch unter allen alten Philosophen das Geistige vom Materiellen am genauesten unterschied und trennte, läßt die Seele aus der Fülle der Gottheit und aus einer Beymischung der wilden Seele der Materie entstehen, v. *Timaeus*, p. 325. Bipont.

(4) Princip. Phil. L. I. §. VIII. et Medit. VI.

(5) Eine gewisse Art der Ausdehnung schreiben der Seele zu Ridiger Phys. diuin. I. 4. Basedow Philalethie, I. S. 24. Crusius im Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, §. 440. und auch Tetens findet diese Ausdehnung, als ein Bild von der Mannichfaltigkeit der Kräfte in der Seele betrachtet, nicht ganz verwerflich, S. die Versuche über die menschl. Natur, II. B. XIII. Versuch, S. 184.

(6) V. *Cartesius* de Homine, §. XCII. sq. Bonnets psychologischer Versuch, S. 63. Analyse Kap. 7. und 9. und Hartley's Betrachtungen über den Menschen, 1. B. — Auch die Alten waren nicht ganz unbekannt mit den materiellen Ideen, wie man aus dem Plato sieht; vid *Philebus*, p. 265. Bip. Ueberhaupt aber waren sie mehr geneigt, die Vorstellungen in die



die Seele, als ins Gehirne zu setzen. Vid. *Sextus Empir.* adu. Log. I. 228. et *Diog. Laert.* Lib. VII. S. 49. wo dies von den Stoikern behauptet wird.

(7) S. Reimarus Betrachtung der Unmöglichkeit körperlicher Gedächtnißeindrücke, im Götting. Magazin, 1. Jahrg. 4. u. 6. Stück, und eben denselben in den Vorerinnerungen zu den Abhandlungen über die N. R. §. 17.

(8) S. Bonnet und Priestley, ll. cc.

(9) S. Tetens Vers. B. II. Vers. XIII. S. 217. sq.

(10) v. *Helvetius* de l'Homme, Sect. II. III. IV. Er kann selbst nicht läugnen, daß es unter den Menschen eine natürliche Verschiedenheit in Ansehung der Feinheit der Organisation gebe, v. Sect. II. Ch. XII. p. 157. Deux-ponts. Diese Verschiedenheit wird aber wohl ihre Folgen haben müssen.

(11) Man hat, um die bey der Erziehung begangenen Fehler zu bedecken, die natürliche Verschiedenheit der Fähigkeiten im Menschen, oft sehr übertrieben. — Auch ist es merkwürdig, daß diese Verschiedenheit unter wilden Nationen nicht so auffallend und bemerkbar ist, als unter den kultivirten.

(12) Dieser Meynung war Plato, S. die bekannte Allegorie im Phädrus und Leibnitz, v. Monadol. §. 8. 9.

(13) Einige Erfahrungen und Betrachtungen über die Abhängigkeit der Seelenkräfte vom Körper, und von allem, was ihn modificirt, S. in Dunbars Versuchen über die Geschichte der Menschheit, Vers. 6. 7. 8. 9. 13. Leipzig 1781. in Bleßigs Vorlesung zur praktischen Seelenlehre, S. 37. in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,

Auch

Buch VII. 3. 4. 5. und in Flögels Geschichte des menschlichen Verstandes.

(14) S. Reimarus Betrachtungen über die Triebe der Thiere, im Anhange von der verschiedenen Determination der Naturkräfte, 3. Ausgabe, und ebendesselben Logik, §. 12. 13. Aus dem menschlichen Reflexionsvermögen leitet er die ausgebreitetere Würksamkeit des Menschen vor den Thieren ab.

(15) v. de l'Esprit, Disc. I. ch. I. u. de l'Homme, Sect. II. ch. 6. Durch die mehrern Bedürfnisse, die der Mensch hat, glaubt Helvetius werde die sensibilitè physique desselben vorzüglich beschäftigt. Welchen Mißbrauch aber Helvetius mit den Worten Empfindung und Empfindlichkeit getrieben habe, ist bekannt genug.

(16) Sur l' Inégalité parmi les Hommes, p. 74. Deux-Ponts. Rousseau dehnt seine Perfectibilität auf die Seelen- und Körperfähigkeiten aus, aber er läßt unentschieden, ob sie in absoluten Kräften des Menschen, die das Thier nicht besitzt, gegründet sey oder nicht.

(17) Ueber d. Ursprung d. Sprachen, S. 31. sq.

(18) Versuche über die menschliche Natur, 1. B. Vers. XI. S. 752.

(19) Vorzüglich Süßmilch, S. den Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache göttlichen Ursprungs sey, Abschn. II. wo der Satz ausgeführt wird, daß der Mensch durch den Gebrauch der von Gott ertheilten Sprache erst vernünftig wird.

§. XI.

Grundkraft der menschlichen Seele.

Ehe man sich in die Untersuchung über die verschiedenen Thätigkeiten und Aeußerungen der mensch-



menschlichen Seele einläßt, kann man noch die Frage aufwerfen, ob die menschliche Seele mehrere Kräfte besitze, die unabhängig von einander in ihr vorhanden sind, und deren iede ihre besondere Würkungen hervorbringt, oder ob alle Aeußerungen der menschlichen Seele Würkungen eines und desselben Gruudvermögens seyen, deren Verschiedenheit, entweder von der Verschiedenheit der Werkzeuge, deren sich die Seele bey ihren Aeußerungen bedient, oder von der Verschiedenheit der Obiekte, mit denen sie sich beschäftiget, oder endlich von der Verschiedenheit der Quantität der Anstrengung bey ihren Aeußerungen herrühre? Dem im Nachdenken ungeübtern ist es natürlich, von ieder besondern Würkung auch eine besondre Ursache aufzusuchen, und man schrieb daher ehemals ohne Bedenken der Seele mehrere Grundkräfte zu. (1) In den neuern Zeiten hielt man es für überflüssig, iede besondre Thätigkeit der Seele aus einer besondern Grundkraft abzuleiten, ia man hat sogar zu beweisen gesucht, daß alle Thätigkeiten der Seele Würkungen einer Grundkraft seyn müssen. Ohngeachtet nun zwar diese Beweise nicht evident genug sind, um das Daseyn dieser einzigen Grundkraft außer allen Zweifel zu setzen, (2) so scheint es doch, daß man sowohl wegen der Mitwürksamkeit der für verschieden gehaltenen Kräfte bey vielen Thätigkeiten der Seele, als auch wegen der Identität der allgemeinen Gesetze, welche die Seele bey allen ihren

Aeuße-

Aeußerungen zu befolgen hat, und endlich auch wegen der sonstigen Einrichtung der Natur, die in ihrem Innern so einfach ist, nicht eben befugt sey, mehrere und verschiedene Grundkräfte im Menschen anzunehmen. Noch weniger aber wird sich wohl iemals völlig ausmachen lassen, welches eigentlich die Grundkraft der menschlichen Seele und die Quelle aller abgeleiteten Kräfte sey. (3)

Wenn übrigens im Folgenden von verschiedenen Kräften der menschlichen Seele geredet wird, so geschieht dies dem einmal eingeführten Sprachgebrauche gemäß, und um die Uebersicht der verschiedenen Seelenthätigkeiten zu erleichtern, keineswegs aber um die Meynung von der Mehrheit und Verschiedenheit der Kräfte in der Seele, die, wie bekannt, oft zu sehr vielen Irrthümern Anlaß gegeben hat, zu begünstigen.

(1) Die Griechen scheinen fast insgesamt der Seele nur eine einzige Grundkraft zugeschrieben, und diese für die Quelle aller Seelenthätigkeiten gehalten zu haben: Sie theilten zwar die Seele in die vernünftige (λογος, νους, το ἡγεμονικον) und in die sinnliche ein, (ψυχη, το πνευματιον, ψυχη αισθητικη,) allein eigentlich schreiben sie der vernünftigen Seele alle Vorstellungskraft und alle Willensneigungen zu, und die ψυχη αισθητικη ist oftmals nur das Instrument der vernünftigen Seele, dessen sie sich bey ihren Empfindungen und bey den Phantasien bedienen muß. Was

z. B. Plato von den beyden unvernünftigen Seelen im Menschen sagt, deren die erstere in der Brust, und die andere im Unterleibe ihren Sitz haben soll, ist, wenn man seine zu starken und bildlichen Ausdrücke wegnimmt, im Grunde von den Nerven und andern Theilen des Körpers zu verstehen, die durch die Stärke ihrer Würksamkeit auf die göttliche Seele in dieser die leidenschaftlichen Empfindungen hervorbringen, vid. *Timaeus*, pag. 386. edit. Bipont. und vorzüglich p. 390. wo er die Erkenntniß der in der Brust befindlichen materiellen Ideen einer aus der göttlichen Seele in die Brust herabsteigenden Kraft zuschreibt. Nach dem Aristoteles ist die vernünftige Seele sowohl bey allen Empfindungen, als auch bey allen Willensneigungen beschäftiget, v. de Anima, L. III. c. 7 und 10. Nach den Lehrsätzen der Stoiker sind alle Vorstellungen und Bewegungen in dem ἡγεμονικῳ gegründet, und ihre ἑπτα μερη της ψυχης sind nichts weiter, als verschiedene Kräfte der einzigen Seele, die durch einen aus dem ἡγεμονικῳ bis zu den Organen des Empfindens und der Bewegung sich erstreckenden geistigen Ausfluß sich äußern, v. *Plutarch* de physicis philosophorum decretis, L. IV. c. 21. *Cic.* Acad. Qu. L. IV. c. 10. *Seneca*, ep. CXIII. Auch Epikur hielt die vernünftige Seele (animus) für die Quelle aller Seelenthätigkeiten, und seine durch den ganzen Körper ausgebreitete unvernünftige Seele (anima) ist das Organ des Empfindens und der Bewegungen, v. *Lucretius* de Rer. Nat. III. v. 137. sq. -- Die neuern Platoniker, die Kirchenväter und auch die Scholastiker hingegen wichen von der Lehre der ältern Philosophen ab, und machten aus der vernünftigen und sinnlichen Seele der

der Alten sogar zwey Substanzen: Rüdiger that dasselbe in Ansehung des Verstandes und des Willens, v. de sensu veri et falsi, Prooem. §. 10. sq.

(2) Die Cartesianer fiengen wieder an die Grundkräfte der Seele zu vermindern, und aus Verstand und Willen eine Kraft zu machen; vid. *Cartesius* de Passionibus, P. I. art. XIX. *Spinoza*, Eth. P. II. prop. 48-49. Crusius aber behauptet doch noch, es sey unmöglich, daß Verstand und Wille aus einer und derselben Grundkraft könnten abgeleitet werden, S. den Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, §. 446. — Demonstrirt aber hat man die Einheit der Grundkraft, theils aus der Einfachheit der Seele, v. *Wolfii* Psychol. rat. §. 57. und Eberhards Theorie des Denkens und Empfindens, S. 21. Berlin 1786. theils daraus, daß alle Aeußerungen der Seele, wenn sie auch noch so ungleichartig erscheinen, insgesamt etwas Allgemeines an sich haben, in das sie aufgelöst werden können; v. *Wolf.* l. c. §. 60 theils aus der Einheit und Identität unsers denkenden Ich, S. Eberhard, l. c. Allein da wir a) vom Wesen der Kräfte so wenig wissen, da b) eine Aeußerung einer geistigen Kraft und ihr Substratum nichts materielles zu seyn braucht, da c) jede Aeußerung der Seele etwas Charakteristisches und Eigenes an sich hat, das in gewissen Verschiedenheiten des Seelenwesens gegründet seyn könnte, und da endlich d) die Einheit und Identität unsers Ich aus der Einheit und Identität des Subjekts, in dem die Seelenkräfte sich befinden, erklärt werden können, so scheinen die gegebenen Beweise nicht hinreichend genug zu seyn.

(3) Con-



bey andern hingegen scheint sie mehrere Selbstthätigkeit anzuwenden und eigenmächtiger zu verfahren; man hat daher **Sinnlichkeit** und **Verstand** oder **Vernunft** von einander unterschieden. — Rühren die Vorstellungen der Sinnlichkeit von der Würksamkeit gewisser Obiekte auf die Sinne her, so nennt man sie **äußere Empfindungen**, werden sie in der Abwesenheit der Obiekte hervorgebracht, so nennt man sie **Bilder** oder **Vorstellungen der Phantasie** (Phantasmata). Jene machen die erste Beschäftigung der menschlichen Seele aus.

Bey jeder äußern Empfindung läßt sich Folgendes unterscheiden; a) die Würkung des Obiektes auf die Sinnwerkzeuge; manchmal ist dieses Obiekt außer dem Körper, manchmal im Körper selbst; b) die Veränderung, die durch diese Würkung in den Nerven und im Seelenorgan hervorgebracht wird; c) die Modifikation der Seele, die auf diese Veränderung erfolgt; d) die Aufmerksamkeit der Seele auf ihre eigene Modifikation; und endlich e) das Gewahrnehmen des Gegenstandes, oder die Vorstellung und das Bild in der Seele selbst. Doch diese verschiedenen Theile einer ieden Empfindung fließen gemeiniglich so in Eins zusammen, daß sie nicht leicht unterschieden werden. — Es ziehen alle äußere Empfindungen die Seele auf Gegenstände außer ihr hin; auch sind die Vorstellungen dieser Gegenstände nicht etwas, das,

um

um erkannt zu werden, erst auf etwas anderes und verschiedenes brauchte bezogen zu werden, sondern sie stellen etwas Absolutes dar, und sind eigentlich Folgen der in der Seele durch die Würksamkeit des Seelenorgans vorgegangenen und einige Zeit hindurch dauernden Veränderungen. — Ist die Würksamkeit des Seelenorgans zu schwach gewesen, so kann keine Vorstellung und kein Bild von dem äußern Gegenstande entstehen. Das Auffassen des Bildes in der Seele aber, oder das Gewahrwerden des äußern Gegenstandes, ist ein so einfacher Seelenaktus, daß sich in demselben schlechterdings nichts mannichfaltiges und verschiedenes gewahrnehmen läßt, und er mithin nicht weiter erklärt werden kann. (1)

Man behauptet gemeiniglich, daß die äussern Empfindungen ein Leiden der Seele seyen, und daß diese bey derselben ganz von den Obiekten abhänge: Nun ist zwar wahr, daß die Seele die Würksamkeit der äußern Obiekte auf sich nicht abändern oder willkührlich bestimmen kann, allein das Gewahrnehmen der äußern Empfindungen und das Aufmerken auf die Veränderung, die durch den sinnlichen Eindruck in der Seele erzeugt worden ist, erfodert doch eine gewisse Würksamkeit der Seele, und eine Intension ihrer thätigen Kraft, man kann also nicht sagen, die Seele sey beym Empfinden allezeit blos Paßion. (2)

Das



Das Gewahrnehmen der Empfindungsbegriffe läßt der Seele in den Fällen, wo sie nicht zu heftig würken, noch Macht genug übrig, um sich sowohl ihrer selbst, als auch der Vorstellung, die sie hat, genau bewußt zu seyn, und es ist mithin der Zustand der Seele beym Empfinden das Mittel zwischen dem Zustande des Denkens und dem Zustande des Gefühls. — Wird die Seele durch den Gebrauch mehrerer oder aller Sinne gleichzeitig beschäftigt, so sind die in diesem Zustande erhaltenen Vorstellungen gemeiniglich schwächer, als die Empfindungen eines einzigen Sinnes sind, von denen die Seele während einer gewissen Zeit allein beschäftiget wird; auch vereinigen sich oftmals die Vorstellungen zweyer oder mehrerer Sinne von demselben Gegenstande in eine Empfindung, wenn sie nehmlich gleichzeitig vorhanden sind, und so entsteht z. B. die Vermischung dessen, was das Gesicht lehrt, mit dem, was durchs Fühlen wahrgenommen wird. In dem Augenblicke aber, da eine unter mehreren gleichzeitigen Empfindungen an Stärke oder Interesse zunimmt, fangen die übrigen Empfindungen an zu verschwinden, und das Erkennen der Seele concentrirt sich auf diese eine stärkere und intereßirende äußere Empfindung. Sind iedoch die Empfindungen mehrerer oder aller Sinne interessant und lebhaft, so ist die Seele nicht vermögend, iede derselben gehörig zu fassen und zu erkennen, woraus Dunkelheit in Ansehung alles Vorgegangenen entsteht,

entsteht, und ein Mißvergnügen in der Seele erzeugt wird, das ihr ihren Zustand fast unerträglich macht.

In Ansehung der Beziehung der Empfindungsbegriffe auf die übrigen Kräfte der Seele findet eine große Verschiedenheit Statt. Einige erregen vorzüglich das Nachdenken, andre aber das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, und den Willen. Diese Verschiedenheit hat theils obiektive, theils subiektive ihren Grund. Alle Empfindungsbegriffe enthalten nehmlich ein Mehreres in sich, das neben einander empfunden und dargestellt wird. Je größer die Anzahl der verschiedenen Theile eines Empfindungsbegriffes ist, und ie mehr sie in Eins zusammen fallen, destomehr würken sie aufs Gefühl und auf den Willen, ie geringer hingegen die Anzahl der Theile ist, und ie mehr ihr Unterschied bemerkt wird, destomehr reizen sie zum Nachdenken, daher die Vorstellungen des Gesichts den Verstand am meisten beschäftigen. Subiective aber ist diese Verschiedenheit gegründet, theils im Charakter eines Menschen überhaupt und in der besondern Beschaffenheit seiner Kräfte, theils in dem iedesmaligen Zustande, unter welchem eine äußere Empfindung der Seele sich darbietet. (3)

(1) S. Tetens Versuche über die menschliche Natur, 1. B. III. Vers. S. 273.

(2) S. Tetens l. c. S. 285. — Es läßt sich überhaupt schwerlich bestimmen, wo die Seele

sich

sich blos leidend, und wo sie sich blos thätig verhält.

(3) S. Tetens l. c. S. 707.

§. XIII.

Einbildungskraft. — Träume. — Schlafwanderer. — Schwärmerey. — Verrückung.

Es würde iedoch die menschliche Erkenntniß sehr geringhaltig und unvollkommen seyn, wenn sie blos auf das den Sinnen Gegenwärtige eingeschränkt wäre, und wenn die Seele nicht im Stande wäre, vermittelst des Gebrauchs der Einbildungskraft (Imagination, Phantasie) (1) die Bilder derienigen Gegenstände, die vermittelst der Sinne erkannt worden sind, in der Abwesenheit dieser Gegenstände in sich wieder hervorzubringen und zu erneuern. Auch ist die Einbildungskraft sowohl die vorzüglichste Quelle der Freuden und des Elendes in diesem Leben, als auch die Mutter der erhabensten Vollkommenheiten und der schrecklichsten Zerrüttungen in der menschlichen Natur. Sie verschönert alles um uns her; sie verschaft uns den Genuß der Vergangenheit und der Zukunft; sie versetzt uns über alles Sichtbare hinaus; sie bewafnet das Herz des Furchtsamen gegen alle Gefahren; sie erzeugt ienen Heroismus, vermittelst dessen der schwache Sterbliche im Stande ist, alles zu verachten und zu überwinden, was sich seinen edlen und erhabenen Entwürfen zum Besten der Tugend, des Vaterlandes und der ganzen Menschheit

heit entgegen setzen könnte, und auch würklich entgegensetzt; sie ist die Mutter so vieler nützlicher Erfindungen, so vieler wichtiger und erhabener Wahrheiten, die ohne ihr unter den Menschen nie bekannt geworden wären; sie ist es endlich, die das, was der Verstand und der Scharfsinn nützliches und wichtiges erfand, in ein schönes und angenehmes Gewand einhüllet, und auf diese Art den abstraktesten Wahrheiten der Vernunft Eingang ins menschliche Herz und Einfluß auf den menschlichen Willen verschaft. Aber die Imagination verfinstert auch die ganze Schöpfung, sie schreckt uns mit Schattenbildern, sie überwältigt die Vernunft, sie verkauft Betrug für Wahrheit, und sie erniedrigt den Menschen oft noch unter das Thier. (2) — Will man sich die verschiedenen Würkungen dieses Vermögens einigermaßen erklären, so hat man zu merken, daß a) da alle äusere Empfindungen die Folgen der Würksamkeit äußerer Obiekte auf das Gehirn und das Seelenorgan, und des Seelenorgans oder des Gehirns auf die Seele sind, blos der innere Eindruck der Gehirnfibern auf die Seele brauche erneuert zu werden, um in dieser die ehemalige Vorstellung eines Gegenstandes wieder herzustellen; die Ursachen dieser erneuerten Würksamkeit der Gehirnfibern sind sehr mannichfaltig und verschieden; daß b) die stärkere und lebhaftere Vorstellung allemal die schwächere auslösche, und daß also gewisse Gehirnfibern durch ihre Würksamkeit auf die Seele es

 vergin-

verhindern können, daß diese durch sonst etwas noch afficirt werde; und daß endlich c) die menschliche Seele leichtlich könne verführt werden zu glauben, alle Vorstellungen von besonderer Lebhaftigkeit seyen Würkungen würklicher Obiekte außer ihr, weil sie nehmlich aus anderweitigen Erfahrungen zu wissen glaubt, daß Vorstellungen in ihr von besonderer Stärke gewissen Obiekten außer ihr entsprechen, und weil es überhaupt in der menschlichen Denkungsart liegt, das, was nur idealiter existirt, für realiter existirend zu halten. — Nichts ist mannichfaltiger und verschiedener, als die Grade des Lichtes und der Dunkelheit, der Stärke und der Schwäche, der Reizbarkeit und der Unempfindlichkeit, der Schnelligkeit und der Langsamkeit, der Reichhaltigkeit und der Armuth, der Biegsamkeit und der Hartnäckigkeit, der Regelmäßigkeit und der Unordnung, der Dauerhaftigkeit und der Vergänglichkeit, die in Ansehung der Vorstellungen der Phantasie sowohl bey einem und demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und bey verschiedenen Vorstellungen des nehmlichen oder verschiedener Sinne, als auch bey verschiedenen Menschen bemerkt werden; und da überhaupt bey iedem Menschen eine individuelle Beschaffenheit der Sinnwerkzeuge, von der die Beschaffenheit der äußern Empfindungen und der Phantasmen abhängig ist, und eine individuelle Reihe der Erfahrungen vorhanden ist, so müssen auch die Bilder der Phantasie und ihre Verbindungen

dungen unter einander bey einem ieden Menschen ganz besonders ausfallen. (3)

Zu den vorzüglichen Würkungen der Einbildungskraft gehören der **Traum**, das **Nacht- oder Schlafwandern**, die **Schwärmerey** und die **Verrückung**.

Der Traum ist derienige Zustand unserer Seele, wo sie sich während des Schlafs mit Vorstellungen beschäftiget. Da aber vom Schlafe selbst keine genaue Beschreibung gegeben werden kann, (4) so muß ieder diesen Zustand mehr aus eigener Erfahrung, als aus der Definition kennen. — Während dieses Zustandes nun würken das Seelenorgan oder die Gehirnfibern auf die Seele, und bringen in ihr gewisse, den geschehenen Würkungen angemessene Vorstellungen hervor. Die Ursachen der Würksamkeit der Gehirnfibern im Schlafe sind verschieden; oft befinden sie sich außer dem Körper, (5) oft liegen sie in einer Unordnung des Körpers, wie z. B. in einer Indigestion des Magens, oft kann der Zufluß der Nahrungssäfte ins Gehirn die Fibern desselben bewegen, oft kann aber auch diese Bewegung nichts weiter seyn, als eine Fortsetzung der während des Wachens und kurz vor dem Einschlafen schon in der Fiber dagewesenen Bewegung. — Manchmal ist die Reihe der Vorstellungen im Traume regellos, wild und voller Widersprüche; bisweilen aber ist Zusammenhang und Ordnung in dieser Reihe; ia es scheint sogar, daß die Vernunft oftmals Antheil an der Ver-



bindung und Anordnung der Vorstellungen im Traume nehme. (6) Manchmal sind alle Vorstellungen des Traums gleichgültig, manchmal afficirend, und dann können sie auf die Gesundheit Einfluß haben. (7) Da die Reihen der Vorstellungen im Traume denienigen Reihen der Vorstellungen, die wir im Wachen haben, so oft entsprechen, und manchmal nur Wiederhohlungen von diesen sind, so kann man theils aus den Träumen den Charakter des Träumenden bisweilen kennen lernen, (8) theils ist man auch eben deswegen im Stande, die Beschaffenheit der Träume anzuordnen, und durch die Wiederholung gewisser Gesinnungen manchen Träumen den Zugang zu verbieten. — Was das Vorherbedeutende der Träume endlich anbetrift, so ist zwar nicht zu läugnen, daß nach Abrechnung so vieler Erdichtungen von vorherbedeutenden Träumen, immer noch einige merkwürdige Erfahrungen von eingetroffenen Träumen übrig bleiben, allein wenn man die Umstände des Träumenden allezeit kennete, und wenn man vorzüglich den iedesmaligen Antheil unserer Vernunft an den Vorstellungen im Traume einsähe, so würde man gewiß nichts übernatürliches in solchen vorherbedeutenden Träumen entdecken. (9)

Noch außerordentlicher als der Traum, und fast unerklärbar, ist der Zustand einiger Menschen, die während des Schlafes aufstehen, und Verrichtungen unternehmen, so eine besondre Aufmerksamkeit, ein Nachdenken der Seele zu erfor-

erfordern scheinen, und die z. B. essen, trinken, schreiben, reden, von einem Ort zum andern sich begeben, gefährliche Oerter besteigen, die sie während des Wachens nie zu besteigen wagten, und Arbeiten fortsetzen, an denen sie im wachenden Zustande verhindert wurden. Diese Menschen, welche man Nacht- oder Schlafwanderer nennt, können oft nur durch sehr heftige Mittel aus ihrem Schlafe erweckt werden, und wissen alsdenn von dem, was mit ihnen vorgegangen ist, entweder gar nichts, oder sie können sich dessen nur als eines gewesenen Traumes erinnern. (10) Die Phantasie scheint in diesem Zustande vorzüglich thätig zu seyn, inzwischen ist es auch höchst wahrscheinlich, daß bey den Schlafwanderern bisweilen einige Sinne für besondere Gegenstände offen stehen. Auch müssen die Nerven in diesem Zustande zur Bewegung einiger der äussern Theile des Körpers vorzüglich geschickt seyn. Daß aber fehlerhafte Beschaffenheit des Körpers, und insbesondere des Blutes, die vorzüglichste Quelle dieses Zustandes sey, beweisen sehr viele Erfahrungen. (11)

Schwärmerey, eine der gefährlichsten Würkungen der Einbildungskraft, zeigt theils überhaupt die Fertigkeit an, während des Wachens abwesende Gegenstände als gegenwärtig zu empfinden, und das idealexistirende für realexistirende zu halten, theils versteht man unter derselben insbesondere eine Fertigkeit, die Eingebungen der Phantasie für mittelbare oder unmittelbare

Würkungen eines höhern Wesens zu halten. In dieser letztern Bedeutung nehmen wir dieses Wort hier. — So verschieden die Gegenstände sind, die die Phantasie beschäftigen, und die ihr Stoff zu ihren Ausschweifungen und Gauckeleyen darbieten, so verschieden ist auch die Schwärmerey, und man kann daher andächtige, religiöse, politische, moralische, physische, philosophische, freundschaftliche Schwärmerey u. s. w. unterscheiden. — Zur Rechtfertigung seiner Ueberzeugung beruft sich der Schwärmer auf gewisse dunkle Empfindungen und Gefühle, die gemeiniglich das innere Licht genannt werden. — Mit der Schwärmerey sind allezeit Stolz, Zufriedenheit mit sich selbst, Verachtung der Andersdenkenden, Bekehrungssucht, Verfolgungs- Märtyrer- und Aufopferungsgeist verbunden. Auch gewährt dem Schwärmer sein Zustand ein fast überirrdisches Vergnügen, und eine Wonne, welche allen, die nicht Schwärmer sind, ganz unbekannt ist. — Die Herrschaft der Schwärmerey über den Menschen kennt keine Grenzen, der Wille ist ihr gänzlich unterworfen, und manchmal ist sie sogar so heftig, daß auch alle Zugänge zur Seele durch die Sinne von ihr verschlossen werden. Diese Heftigkeit ihrer Aeusserung nennt man Entzückung, Ekstase. (12) — Da die Schwärmerey nicht allein mit Phantasmen unterhalten wird, sondern auch oft nur blos das, was würklich empfunden worden ist, übertreibt und vergrößert, so kann sie leicht durch

alles,

alles, was da ist, angefacht, genährt und unterhalten werden. (13) — Die theologische und patriotische Schwärmerey sind in ihren Verfolgungen am fürchterlichsten und unmenschlichsten. Die andächtige Schwärmerey findet viel Nahrung am Pantheismus, und sie hat auch unter den Menschen zu allen Zeiten die meisten Verehrer gehabt. (14) Die philosophische nimmt die mannichfaltigsten Gestalten an. Die freundschaftliche und verliebte Schwärmerey aber ist oftmals, wenn sie des Genusses ihres Gegenstandes nicht ganz entbehrt, liebenswürdig, indem sie den Begeisterten zu vielem Edlen und Guten antreibt. — Die Ursachen der Schwärmerey sind sehr mannichfaltig. Theils können nehmlich angebohrne fehlerhafte Zustände des Körpers und eine natürliche Schwäche der Nerven sie verursachen, daher findet sich beym weiblichen Geschlecht ein größerer Hang zur Schwärmerey, als wie beym männlichen; theils kann alles, was den Körper schwächt, als Luxus, Ausschweifungen im Genuß sinnlicher Freuden, vorzüglich im Genuß der Wollust, unbefriedigte Naturtriebe, besondre Speisen, Kasteyungen und andre den Körper und die Sinne schwächende Dinge die Schwärmerey hervorbringen und unterhalten; theils findet sie auch in der Einsamkeit, in romanhaften Vorstellungen von der Welt, im Unglauben, in der Unwissenheit, im übelgeführten Geschmacke am Schönen, und in allem, was das Nachdenken schwächt, Nahrung und

Unterhalt; theils kann sie sich durch Ansteckung, oder durch den Umgang mit Schwärmern und durch das Lesen schwärmerischer Schriften ausbreiten und mittheilen; theils kann sie endlich durch den Hang zum Wunderbaren und Außerordentlichen, und durch vorgeblich geschehene Wunder erzeugt und genährt werden. (15) Daß auch aufgeklärte und rechtschaffne Männer der Schwärmerey ergeben seyn können, beweiset die Geschichte des Socrates und des Lord Herbert. Ueberhaupt aber kann ieder Keim zur Schwärmerey auch bey den weisesten Menschen gefährlich werden. (16) — Wider die Schwärmerey kann durch Unterricht nicht leicht etwas ausgerichtet werden, denn für denselben hat der Schwärmer gemeiniglich keine Receptivität mehr. Zwang und Verfolgung geben der Schwärmerey die stärkste Nahrung, und breiten dieselbe auch am mehresten aus, sie sind also als Mittel gegen die Schwärmerey ganz zu verwerfen. Satyre und Spott wird den Schwärmer nie bekehren, allenfalls machen sie ihn behutsamer in den Bekenntnissen seiner Schwärmerey, aber wider die weitere Ausbreitung schwärmerischer Grillen ist die Satyre ein trefliches Mittel. Auch wird dieser Ausbreitung vorzüglich noch durch Befestigung des Geschmacks am wahren Schönen, durch Beförderung des Nachdenkens über Religion und Philosophie, durch nützliche Thätigkeit und durch die Erhaltung der Gesundheit vorgebauet. (17) — Besondre Arten

der

der Schwärmerey sind die Geisterseherey und die Visionen, die darinnen bestehen, daß man vermittelst des Auges Bilder von Gegenständen gewahrnimmt, die durch ihre Gegenwart nicht aufs Auge würken. Die Ursachen dieses Betrugs sind theils gewisse äußere Obiekte, welche der Phantasie Gelegenheit zu Visionen geben, (18) theils gewisse Unordnungen und vorübergehende Reize im Auge, theils die überspannte Würksamkeit der Phantasie, welche durch alles dasjenige verursacht wird, wodurch die Schwärmerey überhaupt erzeugt wird. — Die Bemühungen Geisterseher zu kuriren, sind gemeiniglich eben so vergeblich, als wie die Bemühungen, Schwärmer zu heilen. (19)

Die allerschrecklichste Würkung der Phantasie ist die Verrückung, die sich von der Schwärmerey vorzüglich durch die geringere Selbstmacht der Seele, sich von den Phantomen der Einbildungskraft wegzuwenden und andere Vorstellungen an deren Stelle treten zu lassen, unterscheidet. Aus dieser geringern Selbstmacht der Seele entstehet während der Verrückung ein verminderter Grad des Bewußtseyns, und oftmals die gänzliche Erlöschung desselben. (20) Die Verrückung wird Narrheit und Melancholie genannt, wenn der Verlust der Selbstmacht nur in Ansehung einiger Bilder der Phantasie Statt hat, und wenn diese Bilder in der Seele das Bewußtseyn nicht ganz auslöschen. Hat hingegen die Selbstmacht der Seele bey

meh,

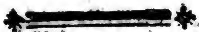
mehrern Vorstellungen nicht Statt, und wird das Bewußtseyn lange Zeit geschwächt, oder wohl gar gänzlich unterdrückt, so nennt man die Verrückung Tollheit, Wahnsinn, Raserey, Wuth. — Nichts ist mannichfaltiger, als die Aeußerungen der Verrückung, sowohl in Ansehung der Bilder der Einbildungskraft, denen eine Realexistenz von den Verrückten zugeschrieben wird, als auch in Ansehung der Grade der Stärke und der Lebhaftigkeit, mit welcher die Phantome vorgestellt werden. Da die Verrückung sich oftmals nur auf einen einzigen, oder auf einige wenige Gegenstände einschränkt, so kömmt es, daß der Verrückte in allem, was mit diesem Gegenstande nicht zusammenhängt, ganz vernünftig urtheilt und handelt. Jede Verrückung ist mit zwecklosen und unvernünftigen Handlungen begleitet, zu denen der Kranke durch einen innern Zwang hingerissen wird. (21) — Die Verrückung entsteht allezeit durch eine ausserordentliche und heftige Würksamkeit einer oder mehrerer Gehirnfibern auf die Seele; diese Würksamkeit aber entsteht a) durch eine Unordnung im Körper, die entweder angebohren ist, oder durch den Genuß gewisser schädlicher Nahrungsmittel erzeugt wird, oder durch die übermäßige Anstrengung der Nerven vorzüglich beym Denken, beym Gebrauch des Dichtungsvermögens, und beym Genuß sinnlicher Vergnügungen entstehet; b) aus der zu großen Lebhaftigkeit der Phantasie, die entweder durch die anhal-

anhaltende Beschäftigung mit einem und demselben Gegenstande, oder durch zügellose Leidenschaften, oder durch die Heftigkeit gewisser Eindrücke äußerer sinnlicher Gegenstände auf die Seele erzeugt wird. — Bey der Kur der Verrückten, die iedoch nicht allezeit Statt findet, hat man dafür zu sorgen, daß der Eindruck der Gehirnfibern auf die Seele vermindert werde, und zwar entweder dadurch, daß die Unordnungen des Körpers, die ihn verursachen, weggeschaft werden, oder dadurch, daß man der fixirten Vorstellung eine andere entgegensetzt, wodurch die Lebhaftigkeit iener gemindert wird. (22) —

Uebrigens ist sonst weiter keine Kraft in der menschlichen Seele vorhanden, bey deren Aeußerung so viel Mannichfaltigkeit, so viel geheimnißvolles und fast unbegreifliches vorkäme, und die mit allen übrigen Thätigkeiten der menschlichen Seele auf so vielfache und geheime Weise zusammenhienge, als die Phantasie, es wird daher dieselbe noch sehr lange ein reichhaltiger Gegenstand für die menschliche Wißbegierde seyn.

(1) In Ansehung des Gebrauchs der Wörter, Einbildungskraft, Gedächtniß und Erinnerung, ist der Sprachgebrauch noch nicht genug bestimmt, und da überhaupt die verschiedenen Kräfte der Seele nie ganz isolirt würken, so ist es schwer, die Grenzen einer ieden bestimmt anzugeben, und ihren Unterschied von allen übrigen genau festzusetzen; daher werden auch die Unterschiede der Phantasie, des Gedächtnisses und der Erinnerung von den

Phi-



Philosophen ganz verschieden angegeben, man vergleiche z. B. Condillac vom Ursprung der menschlichen Erkenntniß, 1. Th. S. 44. und Garve Prüfung der Fähigkeiten, in der Samml. einiger Abhandl. S. 29. Leipz. 1779. Nach dem in diesem Grundriß angenommenen Unterschied zwischen Phantasie, Gedächtniß und Erinnerung, der dem Sprachgebrauche nicht Gewalt anzuthun, und auf einen reellen Unterschied gegründet zu seyn scheint, gehören zur Phantasie a) die Bilder würklicher, aber abwesender materieller Gegenstände, b) die selbstgeschaffenen bildlichen Ideale, c) die Abstrakta, insofern sich die Seele solche unter einem sinnlichen Bilde vorstellt, d) die ehemaligen Vorstellungen des innern Sinnes, insofern auch diese bildlich sind.

(2) Keiner hat die Phantasie heftiger angeklagt, als Malebranche, v. de la Recherche de la Verité, L. II. P. III. ch. 1.

(3) Hierbey verdienen einige von den heftigen Würkungen der Einbildungskraft auf den menschlichen Körper angeführt zu werden. Nachrichten von solchen Würkungen haben gesammelt *Montagne* Essais, Lib. I. ch. XX. Nikolai von den Würkungen der Einbildungskraft, S. 51. a. 1751. Meister über die Einbildungskraft, S. 6. Von den Ursachen aber, welche eine so große Verschiedenheit in Ansehung der Einbildungskraft unter den Menschen hervorbringen, handelt Richerz in den Zusätzen zum Muratori über die Einbildungskraft, 1. Th. S. 97.

(4) Es sind nicht einmal die Ursachen des Schlafs alle bekannt; als die vorzüglichsten werden angegeben, Erschöpfung der Lebensgeister, Mangel am Zufluß des Geblüts ins Gehirne, und starker Druck aufs Gehirne.

(5) Wie

(5) Wie groß manchmal die Empfänglichkeit schlafender Personen für äußere Eindrücke sey, erzählen *Beattie* Dissertations moral and critical, p. 217. Lond. 1783. und Richerz l. c. I. S. 148.

(6) Hierher gehören das Versemachen und die Auflösung sehr wichtiger Probleme im Traume; Beyspiele davon s. m. im Muratori über die Einbildungskraft, c. V und VI. und in Moritzens Magazin zur Erfahrungsseelenkunde.

(7) Die Unempfindlichkeit der Seele und das Fürwahrhalten der Widersprüche im Traume läßt sich aus dem Mangel des deutlichen Bewußtseyns erklären.

(8) Einige der Alten, denen sonst, so wie auch allen Wilden, die Träume eine sehr wichtige Erscheinung waren, v. *Cicero* de Diuinatione, L. I. c. 23. sq. und Krafts Sitten der Wilden, III. §. 25-26. betrachteten die Träume als Kenntzeichen des Charakters eines Menschen, v. *Plato* de Republ. Lib. IX. p. 238. ed. Bip. *Plutarch.* de prof. virtut. sent. p. 82 et 83. ed. Francof.

(9) Vernünftige Betrachtungen über das Weissagende der Träume stehen im *Cic.* de Diuin. II. c. 59. in Tiedemanns Untersuchungen über den Menschen, III. Th. S. 208. sq. in Richerz Zusätzen zum Muratori, Th. 1. S. 276. und in Streithorsts psychologischen Vorlesungen, II. Vorles.

(10) Zuverläßige Nachrichten von Schlafwandrern stehen im Arzt, II. 74. St. im Muratori über die Einbildungskraft, Kap. VII. und in den Zusätzen zu diesem Kapitel, in Moritzens Magazin, II. B. II. St. S. 83. Vorzüglich

züglich lesenswürdig ist auch die Geschichte des verstorbenen Hofr. Osann, die Richerz in den Zusätz. zum Muratori, 1. Th. S. 242. erzählt.

(11) Schlafwanderer sind in spätern Jahren in Epilepsie und Deliria verfallen. -- Auch bey Schlafwanderern hat man erhöhete Fähigkeiten des Geistes bemerken wollen, diese Täuschung läßt sich aber leicht erklären.

(12) S. Nikolai über die Würkungen der Einbildungskraft, S. 128. Zimmermann über die Einsamkeit, I. u. II. Theil. Richerz, l. c. II. Th. S. 103. Tiedemanns Gedanken über die Ekstasen, in den Heßischen Beyträgen zur Gelehrsamkeit und Kunst, St. 5. a. 1785. -- Außer durch die Schwärmerey wird Entzückung auch noch theils durch würkliche Zerrüttungen im Körper, theils durch künstliche Mittel hervorgebracht. Verschieden von der Entzückung ist die Gleichgültigkeit gegen alle Zustände des Körpers, die entweder durch die Abhärtung des Körpers, oder durch die Gegenwart gewisser lebhafter Vorstellungen in der Seele erzeugt wird; Beyspiele dieser Gleichgültigkeit sind sehr häufig unter den Wilden, S. de Ulloa's Nachrichten vom südlichen und nordöstlichen Amerika, Th. II. S. 98. d. Uebers. Robertsons Geschichte von Amerika, 1. Th. 4. Buch, S. 416. d. Uebersetz.

(13) Jede zur Gewohnheit gewordene und herrschende Vorstellung bemächtiget sich der Seele dergestalt, daß alles übrige, was sonst noch in der Seele vorgeht, auf selbige zurückgeführt und mit ihr in Verbindung gebracht wird.

(14) Vom Zusammenhang der andächtigen Schwärmerey mit dem Pantheismus s. m. Meister über die Schwärmerey, II. Theil, S. 99.

S. 99. sq. Den allgemeinen Hang des menschlichen Herzens zur Mystik beweist der große Beyfall, mit dem zu allen Zeiten mystische Schriften, auch von ganz verschiedenen Religionsverwandten aufgenommen worden sind. Kann sich wohl ein Denker irgend eines Jahrhunderts eines so allgemeinen Beyfalls rühmen?

(15) Ueber die mannichfaltigen Gestalten und Ursachen der Schwärmerey sind nachzulesen Meister über die Schwärmerey; Zimmermann über die Einsamkeit; Moritzens Magazin, 5. B. 3. St. Adelungs Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibung berühmter Schwarzkünstler u. s. w. Lehrreicher aber als alles, was die ganze Geschichte von den außerordentlichen Würkungen der Schwärmerey enthält, ist die Geschichte der Konvulsionärs auf dem Grabe des Abtes Paris, die sich im dritten Decennio des letzigen Jahrhunderts zutrug. Genaue Nachrichten über diese Schwärmerey und eine vortrefliche Kritik derselben findet man im Leß über die Religion, II. Band, S. 236. sq. und S. 767. sq. a. 1785.

(16) Sokrates, angesteckt von dem allgemeinen Glauben seines Zeitalters, daß die Untergottheiten mit den Menschen im unmittelbaren Verkehr stünden, hielt die Aussprüche seines Gewissens für unmittelbare Belehrungen eines wohlthätigen Genius, S. Meiners vermischte philos. Schriften, III. Th. Herbert aber gab sein Buch de Veritate nicht eher heraus, als bis er durch einen sanften Ton vom Himmel, wie er glaubte, darzu Erlaubniß erhalten hatte.

(17) Einiges von den Mitteln wider die Schwärmerey steht beym Shaftesbury über den Enthu-

 siasmus

siasmus, S. 27. sq. im 1. Bande der philos. Werke, Leipz. 1776. — Es hat zwar iedes Zeitalter seine Schwärmereyen, doch sind in dem einen mehr Ursachen dazu vorhanden, als in dem andern. Wichtig sind die Resultate, die man erhält, wenn man unser ietziges Zeitalter in Ansehung der Schwärmerey mit der letzten Hälfte des zweyten, und mit dem dritten und vierten Jahrhunderte vergleicht.

(18) S. Meister, l. c. II. Th. S. 31.

(19) Ueber die Visionen und über Geisterseherey ist außer demienigen, was in den Schriften über die Schwärmerey vorkommt, nachzulesen Kants Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Hennings von Ahndungen und Visionen, und von Geistern und Geistersehern. Richerz l c. II. Th. S. 121. Von den Visionen sind besonders noch merkwürdig das sogenannte zweyte Gesicht in Schottland, v. *Iohnson's* Voyag. in Scotland, p. 248. sq. die Erscheinungen, die Bonnet in der Analyse der Seelenkräfte, II. Th. S. 67. von seinem Grosvater erzählt, und die Erscheinungen der eigenen Person, welche bisweilen auch solchen Menschen vorkommen, so übrigens ganz frey von Geisterseherey und Schwärmerey sind.

(20) Der Zustand der Verrückten hat so viel Aehnlichkeit mit dem Zustande, in dem sich die Seele bey der Schwärmerey, bey den Leidenschaften und bey der Ohnmacht befindet, daß man beynahe nirgends die Grenze genau angeben kann, wo sich iener von diesem unterscheidet, und daher rührt auch das zweydeutige in der Bedeutung der Wörter Verrückung, Narrheit, Melancholie und Wahnsinn. —

Aus

Aus der völligen Abwesenheit des Bewußtseyns läßt sich einsehen, warum Wahnsinnige nach wiedererlangter Vernunft von dem ganz und gar nichts wissen, was viele Jahre hindurch sich mit ihnen zugetragen hat.

(21) Die glaubwürdigsten Nachrichten von Verrückten, und nützliche Betrachtungen über ihren Zustand, über den verschiedenen Ursprung und über die Heilungsarten ihrer Krankheiten findet man im *Cicero* Tuscul. Quaest. Lib. III. c. 4. 5. im *Lorry* de Melancholia et morbis melancholicis, deutsch, Leipz. 1770. im Beausobre über die Natur und die Ursachen des Wahnsinns, deutsch in Hißmanns Magazin, V. Th. S. 73. im Tissot von den Nerven, II. B. Kap. 8. u. 9. im Magazin zur Erfahrungsseelenkunde von Moritz, in Arnolds Beobachtungen über Wahnsinn und Tollheit, deutsch, Leipzig 1784. wo im III. Abschnitt S. 106. besonders von dem unwiderstehlichem Zwange geredet wird, dem Verrückte in Ansehung ihrer Handlungen unterworfen sind, und im Muratori über die Einbildungskraft, II. Th. S. 1-81.

(22) Es ist eine wichtige Bemerkung, daß seit einigen Jahren die Anzahl der Verrückten in einigen Gegenden Deutschlands ganz ungewöhnlich zugenommen hat. Der überhandnehmende Gebrauch solcher Nahrungsmittel, die den Körper schwächen, und der Mangel und die Sorgen, in die viele durch den Luxus gestürzt werden, mögen wohl das meiste zu dieser Vermehrung beytragen. — Daß die Phantasie der schwangern Mütter Einfluß auf die Gesundheit und Bildung des Körpers der Kinder habe, ist wohl nicht zu bezweifeln; daß aber die empörte und erschütterte Einbil-

dungskraft der Mutter im Stande seyn sollte, in dem Körper des ungebohrnen Kindes Verunstaltungen oder Flecken oder andere Veränderungen hervorzubringen, eine Meynung, die sich auf so viele Erfahrungen zu gründen scheint, und die zu sehr vielen Ungerechtigkeiten gegen ungestaltete Personen Anlaß gegeben hat, scheint vorzüglich deswegen falsch zu seyn, weil Mutter und Kind nicht als continua, sondern als contigua zusammenhängen, und weil aus der Mutter kein Nerve in das Kind übergeht, der die Empfindungen fortpflanzen könnte. S. Richerz Zusätze zum Muratori, II. Band, S. 285.

§. XIV.

Gesetze der Ideenassociation.

So unordentlich auch die Bilder der Einbildungskraft auf einander zu folgen scheinen, so sind sie doch nichts weniger als Spiele des Ohngefährs, sondern vielmehr gewissen unveränderlichen Gesetzen unterworfen, welche man **Gesetze der Ideenassociation** nennt. Nach der Erfahrung nehmlich werden alle diejenigen Vorstellungen mit einander verbunden, und erwecken sich einander, welche einander ähnlich sind. Man nennt dieses Gesetz das **Gesetz der Aehnlichkeit**; es verbindet den ganzen Vorrath unserer Erkenntniß, und vermittelst desselben werden die Operationen der Vernunft vorzüglich befördert. Auch erweckt eine Vorstellung die ihr entgegengesetzte. Diese Verknüpfung unserer Vorstellungen kann man das **Gesetz des Kontrastes**

nen-

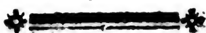
nennen. Drittens werden dieienigen Vorstellungen aneinander geknüpft, so von der Seele zu gleicher Zeit gewahrgenommen worden sind. Dieses Gesetz der Verbindung unserer Vorstellungen nennt man das **Gesetz der Gleichzeitigkeit**, und vermittelst desselben erweckt die Vorstellung des Subiekts die Vorstellung der Eigenschaften, die Vorstellung des Ganzen die Vorstellung der Theile, die Vorstellung des Geschlechts die Vorstellung der Arten und der Individuen, die Vorstellung der Ursache die Vorstellung der Würkung, wenn beyde neben einander da waren, die Vorstellung des Zeichens die Vorstellung des Bezeichneten, die Vorstellung des Gegenwärtigen die Vorstellung des Vergangenen, wenn es an demselben Orte sich zutrug, und so auch umgekehrt. Endlich erwecken sich unsre Vorstellungen in derienigen Ordnung, in welcher sie ehemals in der Seele nacheinander erschienen. Man nennt dieses Gesetz das **Gesetz der Ordnung**, und seine Würksamkeit zeigt sich besonders beym Auswendiglernen ganzer Reden, beym Vorstellen ganzer Reihen von Ursachen und Würkungen und ganzer Systeme. (1)

Die Verbindung, welche diese vier Gesetze der Ideenassociation unter unsern Vorstellungen stiften, ist nicht gleich stark und unauflöslich. Die Verbindungen des Gesetzes der Gleichzeitigkeit sind am dauerhaftesten, und lassen sich am wenigsten auflösen, ie genauer insbesondre und häufiger die Gleichzeitigkeit gewisser Vorstellun-

gen war. Nach diesem folgt in Ansehung der Stärke das Gesetz der Aehnlichkeit. Das Contrastirende aber erweckt sich einander seltner, als das Aehnliche. Die Verbindungen des Gesetzes der Ordnung hingegen sind die schwächsten und am wenigsten dauerhaft, sie müßten denn öfters dieselben gewesen seyn. Auch kömmt bey der Stärke der Verbindung der Vorstellungen nach Aehnlichkeit, Contrast, Zeit und Ordnung ungemein viel auf den Grad von Aufmerksamkeit an, mit welcher die Seele die Vorstellungen, die sich verbinden, aufgefaßt hat, und es kann daher z. B. sehr leicht geschehen, daß Vorstellungen in einer Ordnung sich an einander reihen, ohngeachtet sie damals, als die Seele sie zuerst erhielt, nicht zunächst nach einander folgten, sondern durch andere Vorstellungen, die aber zu schwach und dunkel waren, getrennt wurden.

Ungemein schwer ist es, den Grund dieser Gesetze der Ideenassociation richtig anzugeben. Man kann nehmlich theils im Gehirne und in einer Verbindung der Gehirnfibern die Ursachen der Associationen unserer Vorstellungen suchen, und die Gesetze der Gleichzeitigkeit und der Ordnung scheinen beynahe hinreichend hieraus erklärt werden zu können; theils kann man aber auch den Grund der Verbindungen unserer Vorstellungen allein in der Seele suchen, und darzu scheinen vorzüglich die Gesetze der Aehnlichkeit und des Contrastes, die sich aus ähnlichen oder unähnlichen Fiberveränderungen nur höchst gezwun-

zwungen erklären lassen, zu berechtigen; theils kann man endlich, und wie es scheint am wahrscheinlichsten, den Grund der Associationen in die Seele und den Körper zugleich setzen: Genau betrachtet ist aber die Erklärung der Associationen aus dem Mechanismus des Gehirns wenig lehrreich, und beruht überhaupt nur auf figürlichen und analogen Vorstellungen. (2) Eigentlich sagen nun zwar wohl die vier Gesetze der Ideenassociation nichts mehr als dieses, daß wenn unsre Seele mit einer Vorstellung A beschäftiget ist, und bald darauf zu einer andern Vorstellung X übergeht, alsdann diese Vorstellung X, so sie nicht etwan von einer äußern Empfindung herrührt, entweder deswegen auf A folget, weil sie mit dieser ähnlich oder contrastirend ist, und zu gleicher Zeit oder unmittelbar nach ihr schon da gewesen ist; und es bleibt also hiermit immer unerklärt, warum auf A gerade X und nicht vielmehr B, C, D, u. s. w. die auch mit A Aehnlichkeit haben, oder mit ihm contrastiren, oder mit ihm ehemals in der Zeit verbunden gewesen sind, erfolgen. Es scheint freylich, als wenn diese Folge durch die mehrere oder geringere Würksamkeit der Vernunft einigermaßen bestimmt würde, zum wenigsten ist es unläugbar, daß das Gesetz der Aehnlichkeit und des Contrastes sich mehr auf Vernunft bezieht, und die Thätigkeit derselben mehr begünstiget, als wie die Gesetze der Gleichzeitigkeit und der Ordnung; allein auch hierdurch wird, wie leicht jeder



selbst einsieht, nicht alles Ungewisse und Dunkele in der Folge unserer Vorstellungen aufgehoben. (3) Inzwischen bleibt demohngeachtet die Entdeckung der Gesetze der Reproduktion unserer Vorstellungen von sehr großen und sehr ausgebreiteten Nutzen. Denn aus diesen Gesetzen läßt sich a) erklären, warum in unsern Träumen und in andern Zuständen der Phantasie oft so viel Ordnung und Zusammenhang herrsche, wie man Wörter behalten, und sogar Reden im Gedächtnisse aufbewahren könne, von deren Wörtern man kein einziges versteht. b) Läßt sich einsehen, warum oft der weiseste Mensch gewissen Thorheiten ergeben seyn könne, daher sogar manche den sonderbaren Satz behauptet haben, ieder Mensch sey einer Gattung von Wahnwitz ergeben; (4) es werden nehmlich durch die Gesetze der Ideenassociation von Jugend auf gewisse Vorstellungen mit einander verbunden und auf einander bezogen, die in gar keinem vernünftigen Zusammenhange stehen. c) Läßt sich aus diesen Gesetzen die Hauptquelle des gemeinen Aberglaubens erkennen, nach welchem Dinge, die einmal zusammentreffen und nach einander folgen, wie Ursachen und Würkungen betrachtet werden. Auch läßt sich aus diesen Gesetzen d) einsehen, warum manches als wesentlich und nothwendig in einem Dinge zusammengehörig gedacht wird, was doch nur in einigen Fällen neben einander angetroffen wird, und was im Wesen eines Dinges gar nicht gegründet ist,

e) Zei-

e) Zeigen diese Gesetze, wie Fertigkeiten entstehen können, und wie durch öftere Wiederholung eine Handlung so geläufig werden kann, daß sie weiter kein Nachdenken und keine Aufmerksamkeit erfordert. f) Machen diese Gesetze, die oft unüberwindliche Gewalt der Phantasie aufs menschliche Herz begreiflich; aber vermittelst dieser Gesetze ist es der menschlichen Vernunft auch möglich, eine gewisse Herrschaft über die Zaubereyen der Phantasie zu erhalten, und dieselben unter ihr Scepter zu demüthigen; dadurch nehmlich, daß wir gewisse Vorstellungen oft mit einander verbinden und zusammendenken, wird so ein unauflösbares Band zwischen ihnen geknüpft, daß wenn die eine da ist, die andre allezeit auch zugleich mit erwacht. (5) Von den Gesetzen der Ideenassociation ist g) die Mannichfaltigkeit der menschlichen Charaktere abhängig; ieder Mensch hat nehmlich eigne Erfahrungen, gewisse Gegenstände waren bey ihm Quellen der Freude und des Schmerzes, hierdurch werden seine Neigungen und Triebe gelenkt und bestimmt, hierdurch entstehen oft ganz lächerliche Antipathien oder Neigungen zu etwas, die nie wieder weggeschaft werden können. Aus den Gesetzen der Ideenassociation ist es endlich h) begreiflich, warum ein Wort, ein Gedanke, eine Rede in verschiedenen Menschen ganz verschiedene Würkungen hervorbringen könne, (denn es ist überhaupt keine Vorstellung in irgend einem Menschen isolirt vorhanden, sondern iede

 hängt



hängt nach den Gesetzen der Association mit vielen andern zusammen, so daß der ganze Vorrath von Vorstellungen in einer Seele ein einziges von vielen Seiten zusammenhängendes Gewebe ausmacht, welcher Zusammenhang aber bey allen Menschen verschieden ausfällt,) warum in den fröhlichen Augenblicken unsers Lebens alles um uns her lacht, und warum, wenn wir traurig und niedergeschlagen sind, die ganze Natur mit uns zu trauren und zu klagen scheint, warum falsche Meynungen, die in der Jugend angenommen worden sind, durch die stärksten Gründe der Vernunft nicht können widerlegt und ausgerottet werden, und warum die schönen Künste und Wissenschaften von ieher eine alles besiegende Gewalt über das menschliche Herz gehabt und behauptet haben.

(1) Diese vier Gesetze der Ideenassociation haben einen zu grossen Einfluß auf die Verbindung aller unserer Vorstellungen, als daß sie nicht auch schon von den Alten sollten bemerkt worden seyn, man trift auch würklich bey ihnen Nachrichten von denselben an, vid. *Plato* im Phaed. c. 18. 19. *Aristoteles* de Memoria, c. 2. der schon ziemlich genau von den Associationen handelt; auf diese Gesetze scheint auch Simonides seine Gedächtnißkunst erbauet zu haben, v. *Cicero* de Orat. II. c. 86. Etwas weitläuftiger handeln von diesen Gesetzen der Association *Malebranche* de la Rech. de la Verité, T. I. L. II. ch III. p. 206. Locke vom menschl. Verstande, B. II. K. XXXIII. und Leibnitz N. E. L. II. ch. XXXIII. Vorzüglich

züglich aber sind über diese Associationsgesetze nachzulesen *Wolfii* Psychol. empir. P. I. Sect. II. c. 3. u. 5. Hume über die menschl. Erkenntniß, Vers. III. Home Grundsätze der Kritik, Th. 1. K. 1. A. Gerard Versuch über das Genie, I. Th. 3. II. Th. 1-4. Auch s. m. Hißmanns Geschichte der Lehre von der Association der Ideen.

(2) Aus dem Mechanismus des Gehirns haben die Gesetze der Association erläutert *Cartesius* de Homine, p. 113. Hartley über den Menschen, I. B. S. 14. sq. Priestley in den psycholog. Versuchen, im 1. Bande des Hißmannischen Magazins für die Philosophie und ihre Geschichte. Bonnet in der Analyse der Seelenkräfte, K. 7. u. 9. Plattner in der Anthropologie S. 131. und 164. sq.

(3) S. Tetens Versuche über die menschliche Natur, 1. Band, S. 108.

(4) V. *Malebranche* de la Rech. de la Verité, T. I., L. II. ch. VIII. Nous sommes presque tous sujets à quelque espéce de folie. Locke vom menschl. Verstande, B. II. K. 33. §. 1-9.

(5) Vortrefliche Bemerkungen über diesen Gebrauch der Gesetze der Ideenassociation stehen in Mendelsohns philos. Schriften, 2. Th. S. 82. sq. und in Blessigs Vorlesung zur praktischen Seelenlehre, S. 60. sq.

§. XV.

Gedächtniß. — Erinnerung.

Sollen die Bilder sinnlicher Gegenstände durch die Phantasie wieder erneuert werden können, so müssen Spuren davon sowohl in der

Seele,

Seele, also auch im Körper (v. §. X.) aufbehalten worden seyn. Das Vermögen Vorstellungen aufzubewahren, nennt man das **Gedächtniß**. (1) — An diesem Vermögen lassen sich sehr große Unterschiede in Ansehung des Umfangs, der Dauer, der Leichtigkeit und der Genauigkeit oder Treue bemerken. Die Geschichte aller Jahrhunderte stellt Beyspiele von Menschen auf, deren Gedächtniß in Ansehung dieser Unterschiede ganz unglaubliche Vollkommenheiten besaß. (2) Es ist zwar in neuern Zeiten die überausgroße Vollkommenheit des Gedächtnisses in einen üblen Ruf gekommen, und man hat geglaubt, mit ihr sey Mangel und Dürftigkeit des Verstandes verbunden; (3) allein dieses rührt von einseitigen Erfahrungen her. Denn ohngeachtet zwar große Vollkommenheiten des Gedächtnisses nicht allezeit das Zeichen einer richtigen Beurtheilungskraft sind, so kann doch diese des Gedächtnisses nie entbehren, und man muß daher Wortgedächtniß und Sachgedächtniß unterscheiden; ienes besteht in dem Vermögen, die willkührlichen Zeichen ehemaliger Eindrücke zu behalten, dieses aber in dem Vermögen, ehemalige Eindrücke und Vorstellungen nach ihrer Ordnung und Verbindung mit einander, und nach ihrem Inhalte aufzubewahren. (4) Wie sehr das Gedächtniß vom Körper, und vorzüglich von den Zuständen des Gehirns abhängig sey, lehrt die tägliche Erfahrung. (5) Man will auch physische Mittel entdeckt haben, durch

welche das Gedächtniß gestärkt werden kann; allein nicht zu gedenken, daß diese Mittel nur immer wenig oder nur auf kurze Zeit geholfen haben, so ist auch der Gebrauch derselben gemeiniglich mit sehr schädlichen Folgen verknüpft gewesen. Uebung im Auswendiglernen dessen, was man versteht, Aufmerksamkeit auf das, was man behalten will, genaue Anordnung und Eintheilung, öftere Wiederholung und Verbindung dessen, was man im Gedächtnisse aufbewahren will, mit solchen Vorstellungen, welche wegen ihres Interesses, und wegen ihrer sinnlichen Klarheit der Seele leicht und oft vorschweben, sind unschädliche und sichere Mittel, das Gedächtniß zu stärken und zu vervollkommnern. (6)

Wenn die im Gedächtnisse aufbewahrten Spuren ehemaliger Vorstellungen von der thätigen Kraft der Seele aus ihrer Dunkelheit wieder hervorgezogen und von neuem gewahrgenommen werden, und zwar verbunden mit dem Gefühle ihres ehemaligen Daseyns, so nennt man die erneuerten Vorstellungen des Gedächtnisses **Erinnerungsideen.** Die Erinnerungskraft ist also das Vermögen der Seele, vermittelst dessen sie im Stande ist zu erkennen, daß eine jetzige Vorstellung schon vormals die Seele beschäftiget hat. Diese Erinnerungskraft, ohne welche das Bewußtseyn unserer Identität unmöglich wäre, ist in Ansehung ihrer Vollkommenheiten eben so verschieden und eben so abhängig vom Körper und von der ehemaligen Lebhaf-

tigkeit

tigkeit derienigen Vorstellungen, die sie wieder erneuert, als wie das Gedächtniß, und äußert sich bald so, daß wir theils nur überhaupt wissen, eine Vorstellung sey nicht neu, sondern schon da gewesen, theils aber auch so, daß wir des Ortes, der Zeit und der übrigen Umstände oder Nebenideen uns bewußt sind, unter welchen die ietzige Vorstellung ehemals schon da gewesen ist. Diesen höhern Grad der Aeußerung des Erinnerungsvermögens könnte man auch zum Unterschied von ienem **Besinnung** nennen, und er ist weit seltner der Täuschung ausgesetzt, als iener. (7)

Ohngeachtet nun zwar nicht iede in der Seeele da gewesene Vorstellung von dem Erinnerungsvermögen wieder hervorgezogen und von neuem dargestellt werden kann, so darf man doch hieraus nicht schließen, daß diese vormals da gewesenen Vorstellungen überhaupt ohne Folge und ohne Nutzen gewesen, oder daß sie ganz und gar verlohren gegangen und vergessen worden seyen. Denn da a) das Gewahrnehmen einer ieden Vorstellung allezeit eine Thätigkeit der Seele erfordert, und da iede Thätigkeit eines würklichen Wesens in demselben eine Würkung, eine Folge zurückläßt, denn welches Würkliche läßt sich ohne Folge denken? so muß auch iede Vorstellung in der Seele eine Würkung zurücklassen, und die Kräfte der Seele bald auf diese, bald auf iene Art erhöhen und bestimmen; aber freylich sind diese von einzelnen Vorstellungen her-

herrührende Veränderungen der Seele nicht allezeit genug bemerkbar, und es enstehen durch diese einzelnen und geheimen Veränderungen der Seele nur allmälig und nach vielen Jahren erst bemerkbare Bestimmungen ihrer Erkenntniß oder ihres Willens. (8) Und da b) aus sehr vielen Erfahrungen bekannt ist, daß selbst solche Vorstellungen, deren wir uns sehr lange Zeit hindurch nicht bewußt waren, und die wir durch keine Anstrengung unsers Erinnerungsvermögens wieder hätten erwecken können, dennoch im Gedächtniß erhalten worden, und wieder zum Bewußtseyn gekommen sind, so kann man mit sehr großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß vielleicht nicht eine der dagewesenen Vorstellungen und Kenntnisse gänzlich verlohren gehe, sondern daß vielmehr alle aufbehalten und unter veränderten Umständen aus ihrer Dunkelheit wieder hervorgezogen werden können. (9)

(1) Das Gedächtniß umfaßt theils sinnliche Bilder von Gegenständen der Erkenntniß, theils die willkührlichen Zeichen dieser Gegenstände, oder die Wörter, theils die abstrakten Ideen und allgemeinen Wahrheiten, daher auch der Inhalt des Gedächtnisses durch den allgemeinen Ausdruck Vorstellung ist bezeichnet worden. Unter die Aeußerungen der Sinnlichkeit aber ist das Gedächtniß hier deswegen gezählet worden, weil an demselben wenig Selbstthätigkeit der Seele vorzukommen scheint. Bekannt ist es übrigens, daß man oftmals unter dem Gedächtnisse nicht allein das Vermögen die Vorstellungen aufzubewah-



wahren, sondern auch das Vermögen dieselben wieder zu erneuern versteht.

(2) Nachrichten von einem ganz außerordentlichen Gedächtnisse stehen in *Gesneri* Chrestom. Plin. Sect. XIII. und XV. im Richerz, l. c. I. Th. S. 198. Manchmal ist die Größe des Gedächtnisses abhängig von der Lebhaftigkeit der Phantasie, und es schwebt alsdann vor der Seele ein genaues Bild von dem Papiere, welches das Auswendiggelernte enthielt, und von allen Buchstaben desselben.

(3) v. *Helvetius* de l'Homme, Sect. II. ch. XI.

(4) S. Garve Prüfung der Fähigkeiten, S. 29 sq. Der Name Wortgedächtniß läßt sich nur aus der gemeinen Denkungsart vertheidigen, nach welcher alles Merken und Behalten vermittelst des Gebrauchs der Wörter geschieht.

(5) S. Richerz, l. c. S. 194. Merkwürdig ist es, daß oftmals nur gewisse Theile der Erkenntniß, die man besessen hat, oder nur das, was man während einer gewissen Periode gedacht und empfunden hat, aus dem Gedächtnisse verlohren gehen, m. s. *Beattie's* Diss. moral and crit. p. 13. Heftige Empfindungen können das Gedächtniß eine Zeitlang zerrütten, S. ein Beyspiel davon in den Gött. Anzeigen, a. 1786. St. 26. Durch die Wollust wird auch das Gedächtniß vorzüglich geschwächt. Welche Beschaffenheit und Organisation des Gehirnes aber bey einem guten Gedächtnisse erforderlich sey, wird wohl nie hinlänglich erklärt werden, denn es ist überhaupt schwer zu zeigen, in wiefern jede Vorzüglichkeit der Seelenkräfte von einer besondern Beschaffenheit des Gehirnes abhange.

(6) In

(6) In Ansehung des Memorirens hat man es immer bey Kindern zum großen Nachtheil der Ausbildung ihrer Fähigkeiten vorzüglich versehen. -- In Ansehung der Gedächtnißkunst der Alten, die aber nicht wichtig ist, s. m. *Quintil.* Inst. Orat. Lib. XI. c. 2.

(7) Nichts ist gezwungener als die Erklärung der Erinnerung aus dem blossen Mechanismus des Gehirns, die Bonnet, dieser sonst große Psychologe, in dem psychologischen Versuche, S. 11. sq. und in der Analyse der Seelenkräfte, K. 18. §. 454. sq. giebt. Er meynt nehmlich, daß das Erinnern dadurch bewerkstelligt werde, daß die Seele theils den Fibern dieienige Bewegung wieder beybringt, die sie ehemals schon gehabt haben, theils aber auch dieienige Art der Fibern, welche einer Idee eigen ist, wieder bewegt. Allein iede Erinnerung und vorzüglich iede Besinnung ist eigentlich ein Urtheil der Seele, in welchem sie eine gegenwärtige Vorstellung mit einer ehemaligen zusammenhält, und einsieht, daß die ietzige der ehemaligen ähnlich sey. Nun kann aber die iedesmalige Bewegung in einer Fiber nur von einer einzigen bestimmten Art, nicht aber von einer doppelten Art seyn, oder mit andern Worten, die Bewegung, die ietzt in der Fiber ist, kann nicht zugleich auch dieienige seyn, die vormals schon darinnen gewesen ist, und also muß in der Seele selbst, nicht aber im Gehirne, eine Vorstellung von der vormaligen Würksamkeit der Gehirnfiber auf sie seyn, mit welcher die ietzige Veränderung einer Gehirnfiber zusammengehalten und verglichen wird. Diese Anmerkung findet auch Statt, wenn man die Besinnung aus der Leichtigkeit, mit welcher die



Erinnerungsideen von der Seele erkannt werden, mechanisch erklären wollte.

(8) Ich kann mich nicht enthalten, eine klaßische Stelle des unsterblichen Leibnitz, im Otio Hanouerano, p. 228. den jungen Freunden der Philosophie zu Gefallen hier herzusetzen, in welcher dieser Weise sagt: Je crois, que ce qui est une fois arrivé à une ame, lui est eternellement imprimé, quoique cela ne nous revienne pas toutes les fois à memoire, de meme que nous savons plusieurs choses, dont nous ne nous resouvenons pas toujours, à moins que quelque chose n'y donne occasion, et nous y fasse penser. Car qui peut se souvenir de toutes choses? Mais parce qu'il ne se fait rien en vain dans la nature, et que rien ne s'y perd, mais que tout tend a sa perfection et a sa maturité, de même chaque image, que notre ame reçoit, deviendra enfin un tout avec les choses, qui sont à venir, de sorte que nous pourrons tout voir, comme dans un miroir, et en tirer ce que nous trouverons plus propre a notre contentement. D'ou il s' ensuit, que plus nous aurons pratiqué de vertu et fait de bonnes oeuvres nous en aurons plus de joie et de contentement.

(9) S. Tetens Versuche über die menschl. Natur, II. B. XIII. Vers. S. 266. XIV. Vers. S. 732. 751. und 758. Poley erzählt in den Amerkungen zum Locke über den menschlichen Verstand, S. 138. die Geschichte eines Geistlichen, der im hohen Alter die Hirtenlieder des Virgils wieder genau auswendig hersagen konnte, die er länger als dreyßig Jahre hindurch vergessen hatte.

§. XVI.

§. XVI.

Dichtungsvermögen.

Ohngeachtet zwar der Gang unserer Phantasie durch die Gesetze der Ideenassociation einigermaßen bestimmt wird, so ist doch diese Bestimmung keinesweges so beschaffen, daß von derselben keine Ausnahme und Abweichung Statt fände; die Seele äußert im Gegentheil, anstatt allezeit eine blos unthätige Zuschauerin bey den Spielen der Phantasie abzugeben, eine ungemeine Herrschaft über dieselben, und verändert sie selbstthätig. Diese Veränderungen, die dem Dichtungsvermögen zugeschrieben werden, bestehen aber hauptsächlich darinnen, daß die Seele a) diejenigen Dinge, die nach der innern und äußern Empfindung und nach der Vorstellung der Phantasie ein Ganzes ausmachen, in verschiedene Theile zerlegt, und diese Theile einzeln sich vorstellt, daß sie b) aus diesen einzelnen Theilen ein neues Ganzes zusammensetzt, das keiner äußern und innern Empfindung und keiner Vorstellung der Phantasie gleich kommt, und daß sie endlich c) theils die durch die Zertheilung der Empfindungen und der Phantasmen erhaltenen einfachen Vorstellungen, in welchen weiter keine Theile sinnlich wahrgenommen werden können, theils aber auch mehrere Bilder von vielfachen Dingen so miteinander vermischt, daß dadurch von jenen neue einfache Phantasmen entstehen, die ihren Originalen gar nicht ähnlich

oder gleich sind, von diesen aber neue zusammengesetzte Phantasmen erzeugt werden, die so wie sie in der Seele vorgestellt werden, nirgends würklich sind. Bey diesem Trennen, Zusammensetzen und Vermischen der bildlichen Vorstellungen hat die Seele ihr völliges Bewußtseyn, und handelt dabey nach gewissen Endzwecken und Absichten, und also unter der Leitung der Vernunft. (1)

Zwar scheint das Dichtungsvermögen keine Grenzen zu kennen, aber dennoch ist alles, was dasselbe durch Trennung, Zusammensetzung und Mischung hervorbringt, aus würklichen Empfindungen entlehnt, über diese hinauszugehen ist es schlechterdings nicht vermögend, denn der Stoff, den dasselbe eigentlich bearbeitet, wird von dem äußern und innern Sinne hergegeben. Es möchten zwar die neuen einfachen sinnlichen Scheine, die aus der Mischung der einfachen Empfindung in der selbstthätigen Phantasie oder im Dichtungsvermögen entstehen, hiervon eine Ausnahme zu machen scheinen, allein wenn man diese durch das Dichtungsvermögen hervorgebrachten einfachen Scheine untersucht, so wird man leicht finden, daß in ihnen nichts mehr liegt, als was schon in ihren Originalen angetroffen wird, und daß durch die Mischung dieser Originale eigentlich nichts weiter entstehe, als ein dunkler Schein, in welchem die Vorstellungen der Originale in einander vermengt sind. (2) — Auch ist es der Seele sehr schwer, sich von den selbst-

selbstgeschaffenen Bildern der Phantasie eine genaue und klare Vorstellung zu machen, oder dieselben in der Reproduktion lebhaft und stark vorzustellen, so lange man ihr nehmlich nicht durch sinnliche Darstellung dieser Bilder zur Hülfe kömmt. — Das vorzüglichste Produkt dieses Dichtungsvermögens der menschlichen Seele sind die sinnlichen Abstrakta, in welchen das Aehnliche mehrerer äußerer Empfindungen zusammengefaßt und in Eins verbunden worden ist. Dasienige nehmlich, was mehrern äußern Empfindungen gemein ist, drückt sich in der Seele, da es öfters wieder vorkommt, stärker ab, und ist klärer als dasienige, worinnen diese äußern und innern Empfindungen von einander abweichen. Dieses Abweichende in Empfindungen wird daher auch leicht wieder vergessen, das Allgemeine und Beständige in denselben aber wird behalten, vereiniget, und zu einem für sich bestehenden Ganzen gemacht. Auf diese Art entstehen die allgemeinen sinnlichen Vorstellungen vom Menschen, Baume, Körper u. s. w. (3)

Die Natur hat eigentlich dieses Vermögen keinem Menschen ganz versagt, denn wer kann nicht zum wenigsten eine Begebenheit ersinnen? aber bey den Aeußerungen dieses Vermögens sind große Verschiedenheiten und ungemeine Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit vorhanden. Diese verschiedenen Grade hängen ab, theils von dem Reichthume und der Lebhaftigkeit der Phantasie, theils von der grös-

sern oder geringern Herrschaft der Seele über ihre Phantasien. Man kann daher die Dichtungen in kleinliche, in gewöhnliche, in matte, in kühne, in neue, in lebhafte, in abentheuerliche, in wahrscheinliche u. s. w. eintheilen. Die vorzüglichern Grade, in welchen manche Menschen dieses Vermögen besitzen, sind allezeit Geschenke der Natur, die durch Betrachtung des Würklichen, durchs Studium guter Muster, und durch eine richtige Uebung verfeinert, gestärkt und bereichert, aber in dem, welchem sie von Natur versagt worden sind, nie erzeugt werden können. (4)

(1) V. *Cic.* de Inuent. II. c. 1. A. Gerards Versuch über das Genie, Leipz. 1776. Tetens philos. Vers. 1. B. 1. Versuch, S. 115. sq.

(2) Hume glaubte einen Fall entdeckt zu haben, wo das Dichtungsvermögen neue sinnliche Vorstellungen, die von keiner Empfindung abkopirt worden wären, hervorbringt. Siehe dessen Versuch vom Ursprung der Begriffe, in den Versuchen über die menschl. Erkenntniß, S. 34. Allein der von Humen angeführte Fall beweist weiter nichts, als daß das Dichtungsvermögen im Stande sey, durch die Mischung zweyer heterogener Empfindungen eine dritte zu bilden, die keinem der beyden erstern völlig gleich kommt, sondern das Mittel zwischen ihnen ist, deßwegen ist es aber noch nicht im Stande, eine Vorstellung zu erzeugen, deren Materie keine Kopie einer schon würklich gehabten Empfindung wäre.

(3) Von der Vielheit und Verschiedenheit der sinnlichen Bilder, deren Gemeinschaftliches in einem sinnlichen Abstrakto enthalten ist, hängt die

die Beschaffenheit des Abstrakti ab, daher verändern sich die sinnlichen Abstrakta, wenn die Erfahrungen, aus denen sie abgeleitet werden, sich erweitern, und daher sind diese Abstrakta bey verschiedenen Menschen ungemein verschieden.

(4) Dadurch, daß die Bildungen des Dichtungsvermögens sich unter die bloßen Phantasmen einmischen, werden die Reproduktionen der Phantasie in ihrer Folge mannichfaltig abgeändert und bestimmt; und so wie überhaupt keine Vorstellung ohne Folge ist, so sind auch die Bilder des Dichtungsvermögens, mit denen wir uns so oft aus Mangel anderer für uns wichtiger Beschäftigungen abgeben, nie ohne allen Einfluß auf den Charakter und die Denkungsart desjenigen, der sie schafft; auch sind diese Bilder die sichersten Zeichen unsers Charakters und unsrer Denkungsart, v. *F. V. Reinhardi* Dissert. de vi, qua res paruae afficiunt animum, p. 94. Vitemb. 1785.



Zweyter Abschnitt.

Verstand.

§. XVII.

Allgemeine Betrachtungen über die Aeußerungen des Verstandes.

Die menschliche Seele besitzt ein Vermögen, vermittelst dessen sie im Stande ist, sowohl mit den Vorstellungen der äußern Sinne und der Phantasie die mannichfaltigsten Veränderungen vor-

vorzunehmen, als auch ihre Erkenntniß über dieselben hinaus zu erweitern und zu vermehren, indem sie nehmlich a) aus dem Ganzen, das die Sinnlichkeit darstellet, gewisse Theile und Merkmale absondert, und dieses Abgesonderte sich besonders vorstellt, und indem sie b) sowohl die Vorstellungen der Sinnlichkeit, als auch das aus selbigen Abgesonderte vergleicht, und das Verhältniß des einen zum andern einsieht. Man nennt dieses Vermögen der Seele den **Verstand** oder die **Vernunft**; (intellectus) die würklichen Aeußerungen des Verstandes und der Vernunft aber nennt man das **Denken**. (1)

Es ist nothwendig, daß, um abstrahiren oder Begriffe absondern zu können, die Seele eine Vorstellung des innern oder des äußern Sinnes vor sich habe, in welcher etwas mehreres und mannichfaltiges enthalten ist; (ein Concretum) daß sie ferner dieses Mehrere und Mannichfaltige in den concreten Vorstellungen als verschieden und trennbar sich vorstelle, daher fällt auch das Abstrahiren von dieser Seite betrachtet gänzlich mit der Vergleichung zusammen, und ist eine Art der Reflexion; endlich richtet die Seele beym Abstrahiren ihre Aufmerksamkeit besonders auf einen gewissen Theil im Concreto hin, und trennt diesen absichtsvoll von demjenigen, was sonst noch im Concreto vorhanden ist. Von dieser absichtsvollen Richtung der Aufmerksamkeit auf einen besondern Theil im Concreto rührt die Form der abgesonderten Begriffe (notiones,

tiones, ideae,) und ihr Unterschied von den sinnlichen Abstraktionen her. Um aber die intellectuellen Abstraktionen bleibend zu machen und feste zu halten, verbindet die Seele solche mit gewissen willkührlichen Zeichen, dadurch es ihr auch möglich wird, aus den schon vorhandenen Abstraktis neue Abstrakta zu bilden, die, ohngeachtet sie zwar so erhöhet und verfeinert werden können, daß sie mit keinem Obiekte der äußern oder innern Empfindung Aehnlichkeit zu haben scheinen, dennoch dem Staffe nach allezeit in diesen Obiekten enthalten sind. Inzwischen geschieht es nur selten, daß die Abstrakta so verfeinert werden, daß die Seele selbige ohne alle Beymischung eines sinnlichen Bildes, sollte es auch nur ganz schwach seyn, denken und sich vorstellen sollte. (2)

Der zweyte Aktus des Verstandes oder das Vergleichen der Vorstellungen setzt allezeit mehrere Vorstellungen in der Seele und ihre Trennung oder Unterscheidung voraus. (Von dieser Seite fällt das Reflektiren mit dem Absondern zusammen.) Jede dieser verglichenen Vorstellungen hat etwas Absolutes an sich, d. h. so etwas, das sich allein betrachtet erkennen läßt; durch die Zusammenhaltung dieses Absoluten gegen einander entsteht die Einsicht ihres **Verhältnisses**, d. i. desienigen, was einer Vorstellung mit Rücksicht auf eine mit ihr verglichene Vorstellung zuzuschreiben ist. Jede Vergleichung oder Reflexion enthält also zum wenigsten

 drey

drey Vorstellungen. (3) Was das Beziehen oder Vergleichen der Vorstellungen sey, muß jeder aus eigener Erfahrung wissen, indem etwas mannichfaltiges in selbigem nicht unterschieden werden kann. Jedes Verhältniß aber ist von den Begriffen, die auf einander bezogen werden, verschieden, und stellt etwas vor, das in den verglichenen Obiekten an sich betrachtet nicht enthalten ist. Unter den nehmlichen Dingen finden mehrere und verschiedene Verhältnisse Statt, und es hängt von der Seele ab, wie sie gewisse Obiekte vergleichen will. Gemeiniglich wird durch die Veränderung der Obiekte auch ihr Verhältniß geändert, daß dies aber nicht allezeit der Fall sey, lehren viele Beyspiele. Fällt eines der auf einander bezogenen Obiekte weg, so hört auch das Verhältniß zwischen beyden auf; man pflegt aber das Aufhören eines Verhältnisses oft mit einem eignen Namen zu bezeichnen. Nichts ist gewöhnlicher und nachtheiliger in der menschlichen Erkenntniß, als daß relative Vorstellungen mit den absoluten verwirret und für solche gehalten werden: Inzwischen entsteht dadurch kein Irrthum, daß Verhältnißbegriffe absichtsvoll wieder als absolute Vorstellungen betrachtet werden, um auch dieser ihr Verhältniß gegen einander einzusehen. Uebrigens verbreitet sich die Reflexion über alle Arten der menschlichen Erkenntniß, über die Begriffe der Sinnlichkeit und über die Abstrakta, man kann daher sinnliche und intellektuelle Reflexion unterscheiden, (die sinn-

sinnliche schränkt sich blos auf die Verschiedenheit der Eindrücke, die die verglichenen Objekte auf die Sinne machen, ein) und überhaupt steht iedes Ding mit unzählich andern in einem besondern Verhältnisse, das aber nicht allezeit bemerkt wird. (4)

Der Zustand der Seele beym Denken ist vom Zustande derselben beym Empfinden sehr verschieden. Die Seele betrachtet nehmlich den Gegenstand ihrer Beschäftigung beym Denken als in sich enthalten und als von sich verschieden, ia bisweilen kann die Seele im Denken sogar so weit gehen, daß sie sich nur ihrer Ideen, nicht aber ihrer selbst bewußt ist. Ferner nimmt die Seele beym Denken gewahr, wie eine Vorstellung aus der andern entspringt (bey der Analysis der Ideen) und wie sie selbst von einer zur andern übergegangen ist. (bey der Synthesis der Ideen) Wegen dieser deutlichen Gewahrnehmung unsrer eignen Veränderungen beym Denken ist es auch geschehen, daß man mit der Natur des menschlichen Verstandes weit früher bekannt geworden ist, als mit der Natur der übrigen Seelenkräfte. (5)

(1) Nichts ist wohl in allen Sprachen unbestimmter, als der Sinn der Wörter Verstand und Vernunft, und da der Verstand noch genauer mit allen übrigen Kräften der Seele in Verbindung steht, als diese unter sich zusammenhängen, so ist es leicht begreiflich, warum diese Wörter sowohl bald in engerer, bald in weiterer Bedeutung, als auch bald

in



in einerley, bald in verschiedener Bedeutung vorkommen. So versteht man manchmal unter Verstand und Vernunft das ganze Erkenntnißvermögen des Menschen im Gegensatz gegen den Willen. Manchmal bedeutet Vernunft die deutliche Einsicht derjenigen Regeln, nach welchen sich die menschliche Erkenntniß bey ihren Aeußerungen richtet. Manchmal zeigt sie nur das Vermögen an, die Verhältnisse unserer Vorstellungen und Gedanken einzusehen; man vergl. Locke vom menschl. Verstande, L. II. c. 21. §. 5 L. IV. c. 17. §. 1 2. und Condillac über den Ursprung der menschl. Erkenntniß, 1. Th. K. 11. Leibnitz versteht unter dem Verstande (entendement) das Vermögen, das Mannichfaltige in den Vorstellungen zu unterscheiden, die Vorstellungen zu vergleichen, und allgemeine Wahrheiten aus diesen Vergleichungen abzuleiten, v. N E L II. ch XXI. p 131. Unter der Vernunft (raison) aber versteht er die Einsicht in den Zusammenhang der allgemeinen Vernunftwahrheiten, v. N. E. Lib. IV. ch. XVII. p. 443. und, Von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, §. 1. Eben so braucht auch Wolf diese beyden Wörter, m. s. dessen d. Metaphysik, 1. Th. §. 277 und 369. Man hat neuerlich der Leibnitz-Wolfischen Philosophie wegen dieser Erklärung von Verstand und Vernunft den Vorwurf gemacht, daß nach ihr theils den Sinnen nichts weiter zukomme, als das verächtliche Geschäfte, die Vorstellungen des Verstandes zu verwirren und zu verunstalten, theils aber auch gar kein Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit Statt habe, weil auch viele allgemeine Begriffe und Abstrakta von manchen Menschen nur klar, nicht aber deut-

deutlich erkannt würden. Wie der erste Vorwurf die Leibnitzische Harmonie treffen soll, nach welcher der Grund deutlicher Vorstellungen in vorhergegangenen confusen Vorstellungen enthalten ist, und wie er auf dasjenige passen soll, was Leibnitz in der Monadologie, §. 61-64. und an vielen andern Orten gesagt hat, daß nehmlich die Sinnlichkeit eine besondre Vorstellung des ganzen Universi sey, ist nicht einzusehen: Auch der zweyte Vorwurf geht dieser Philosophie nichts an, denn Wolf sagt an mehr als einem Orte, daß nur das Unterscheiden des Mannichfaltigen in einer Vorstellung das Werk des Verstandes sey, und daß, wenn wir Abstrakta dunkel fassen, dieses daher rühre, weil die Einbildungskraft und die Sinnen sich mit den Würkungen des Verstandes vereinigen, er unterscheidet daher auch reinen und unreinen Verstand, m. s. die deutsche Metaphysik, 1. Th. §. 282. Auch vergl. man noch Sulzers Zergliederung des Begriffs der Vernunft, in den vermischten phil. Schriften, 1. Th. S. 244.

(2) Nicht zu gedenken, daß Abstrakta ohne Hülfe willkührlicher Zeichen gar nicht in der Seele bleibend seyn können, und daß also mit iedem Abstrakto ein Bild seines Zeichens verknüpft wird, so fließt auch, wie nach der Erfahrung bekannt ist, in die Gewahrnehmung des Abstrakti mehrentheils ein Bild von dem sinnlichen Gegenstande mit ein, von welchem das Abstraktum herrührt, welches Bild aber bald feiner, bald gröber ist. Aus dieser genauen Verbindung des Bildlichen mit den abgesonderten Begriffen folgt aber gar nicht, wie Berkeley meynt, S. die Gespräche zwischen Hylas und Philonous, I. Gespr. S. 140. daß es gar keine Abstrakta in der menschlichen

chen Erkenntniß gebe, denn es lassen sich würklich Abstrakta ohne alles bildliche denken, und es bleibt immer ein großer Unterschied zwischen concreten Begriffen und zwischen solchen, die das Aehnliche mehrerer Individuen enthalten, welcher Unterschied in der Sprache doch angegeben werden muß.

(3) Es ist falsch, wenn Locke behauptet, daß die Seele auf einmal nur zwey Vorstellungen vergleichen könne, vid. *Leibnitz* N. E. L. II. ch. 25.

(4) Ueber das Allgemeine bey den Verhältnißbegriffen ist nachzusehen Locke über den menschl. Verstand, L. II. c. 25. *Leibnitz* l. c. Bonnet in der Analyse, Kap. 16. und Tetens Versuche über die menschl. Natur, Vers. II. S. 182-191. und Vers. IV. S. 295-323.

(5) S. Eberhards Theorie des Denkens und Empfindens, S. 35. sq.

§. XVIII.

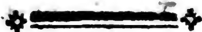
Arten der Abstraktion.

Vermittelst der Abstraktion trennt man entweder integralische und physikalische Theile von ihrem Ganzen, oder die Eigenschaften von ihrem Subiekte, oder die Zufälligkeiten von dem Wesentlichen, oder endlich die Verhältnisse von den verglichenen Dingen. Man kann bey einigen dieser Abstraktionen mehrere Unterschiede anbringen, die aber nicht gleich lehrreich sind. (1)

Die merkwürdigste Art der abstrakten Begriffe sind die Allgemeinbegriffe, (logikalische Abstrakta, Praedicabilia, Vniuersalia,) in welchen

chen das mehreren Dingen Gemeinschaftliche enthalten ist. Von diesen ist Folgendes zu merken. a) Kann oder muß mehrern Dingen ein und dasselbe Prädikat zugeschrieben werden, so ist in Ansehung dieses Prädikats Gleichartigkeit (Homogenität) unter diesen Dingen. b) Enthält ein Begrif die Gleichartigkeit mehrerer Individuen, so bezeichnet dieser Begrif eine **Art.** (species, forma,) Enthält ein Begrif die Gleichartigkeit mehrerer Arten, so bezeichnet er eine **Gattung** oder ein **Geschlecht.** (genus.) Da wieder mehrere Gattungen ein gemeinschaftliches Prädikat an sich haben, so kann man aus denselben **nähere** und **entferntere Gattungen** (genus proximum et remotum) bilden, und in dieser Bildung so lange fortfahren, bis man die **höchste Gattung Ding** erhält. (2)

Alle abgesonderte Begriffe sind theils entweder **zusammengesetzte Begriffe,** (complexae) d. i. solche, in denen sich noch mehrere andere unterscheiden lassen, oder **einfache;** (3) theils sind die abgesonderten Begriffe entweder **verschieden,** d. i. so beschaffen, daß sich von dem einem das nicht behaupten läßt, was von dem andern gilt, oder **einerley** und **identisch.** Die verschiedenen Begriffe sind nicht auf einerley Art verschieden. Manche sind so beschaffen, daß sie einem Subiekte gleichzeitig zukommen können; (mere diuersae) manchmal schließen sie sich einander in demselben Subiekte aus. (oppositae) Die opponirten Begriffe sind entwe-



der widrige Begriffe, (contrariae) wenn es derselben mehrere giebt; können aber der opponirten Begriffe nur zweye seyn, so nennt man sie widersprechende Begriffe. (contradictoriae) Können die opponirten auch nicht zu verschiedenen Zeiten Eigenschaften des nehmlichen Dinges seyn, so heißen sie notiones disparatae.

(1) S. Crusius Weg zur Gewißheit der menschl. Erkenntniß, Th. I. Kap. III. §. 129. sq.

(2) Auf eine ganz eigene Art erklärt Tetens die Allgemeinbegriffe in den Versuchen über die menschl. Natur, I. B. S. 143. sq. — Von den Aristotelikern wurden die logischen Abstrakta unnöthiger Weise vermehrt, sie nahmen deren nehmlich fünfe an, Genus, Species, Differentia, Proprium, Accidens, v. *Aristoteles* Topic. I. c. 4. und *Porphyrii* Isagoge. Von den Aristotelischen Prädikabilien sind verschieden die Prädikamente, (κατηγοριαι) welche als Mittel dienen sollten, alle einem Dinge zukommende Prädikabilien zu finden; es sind deren folgende zehn: Substantia, Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio, Vbi, Quando, Situs, Habitus, v. *Aristotelis* Categoriae. Diese ganze Nomenklatur ist sehr unwichtig. — Wie Helvetius die ganze menschliche Erkenntniß auf die Empfindungen der äußern Sinne reducirt, so spricht er auch der Seele alle Allgemeinbegriffe ab, und um die Einwürfe zu heben, die aus der Sprache, in welcher die Wörter allgemeine Begriffe anzeigen, hergenommen werden könnten, behauptet er auf eine sehr zweydeutige Art, die Wörter seyen blos leere Zeichen, denen man einen sinnlichen Eindruck willkühr-

lich

lich unterlegen könne, und deren Versetzung und Verbindung ein Raisonnement bilde. v. de l'Homme, Sect. II. ch. IV. V. und Hume Von der akademischen Weltweisheit, in den Versuchen über die menschliche Erkenntniß, S. 357. der eben so über die Allgemeinbegriffe denkt. Allein wenn diese Meynung wahr seyn sollte, so könnte kein Wort und keine Rede in uns Lust oder Unlust erzeugen, sondern sie würden uns so gleichgültig lassen, wie die Verbindung der Zahlen in der Rechenkunst. Es muß also den Wörtern etwas reelles und unmittelbar erkanntes zum Grunde liegen, wodurch sie das menschliche Gemüth bewegen, und es muß also würklich Allgemeinbegriffe in der menschlichen Seele geben.

(3) Die Einfachheit der Vorstellungen ist entweder eine materielle oder formelle. S. Locke über den menschl. Verstand, L II. K. 2 3. *Leibnitz* N. E. L. II. c. 2 und vorzüglich Lamberts Neues Organon, 1. B. S. 420 u. 453. sq.

§. XIX.

Ursprung und Natur der Allgemeinbegriffe.

Da die menschliche Erkenntniß von allen Seiten eingeschränkt und mit Zweifeln umgeben ist, und da das im Menschen stets rege Bestreben nach Wahrheit und Gewißheit ihn antreibt, über diese Einschränkungen seiner Erkenntniß hinauszugehen, und die allenthalben aufstoßenden Zweifel wegzuräumen, und da endlich diese Zweifel und Einschränkungen bald mehr, bald weniger Interesse haben, und für diesen oder

 jenen

ienen denkenden Kopf nicht gleich wichtig sind, so sind von ieher von den Philosophen ganz verschiedene Systeme erfunden worden, durch welche man einige iener Zweifel hat heben, und die Einsichten des menschlichen Geistes einigermaßen erweitern wollen. Auf diese Art sind auch die seit den ältesten Zeiten der Philosophie gangbaren Streitigkeiten über den Ursprung der Allgemeinbegriffe entstanden, und da es sowohl zur genauern Erkenntniß der menschlichen Seele, als auch der Realität des menschlichen Wissens überaus nothwendig ist, zu bestimmen, woher diese Allgemeinbegriffe in der menschlichen Seele entstanden sind, so wird es nicht unnütz seyn, hier sowohl die verschiedenen Meynungen über den Ursprung und über die Natur unserer Allgemeinbegriffe anzuführen, als auch die Gründe zu beurtheilen, mit welchen dieselben unterstützt worden sind.

Es sind aber über den Ursprung der Allgemeinbegriffe überhaupt nur zwey Meynungen möglich, entweder sind sie nehmlich aus der Erfahrung abkopirt und abgeleitet worden, oder sie haben eine andere Quelle als die Erfahrungen des innern und äußern Sinnes. Beyde Meynungen haben verschiedene Formen erhalten.

Plato scheint der Geschichte der Philosophie zufolge der erste gewesen zu seyn, der angebohrne Begriffe in der menschlichen Seele vertheidigt und auf selbigen ein besonderes System erbauet hat; es ist folgendes. — Alles was

ist,

ist, ist doppelter Art, entweder veränderlich und sinnlich, oder beständig und intellektuell. Das Beständige und Intellektuelle (die Ideen oder die Allgemeinbegriffe) ist theils ewig, unveränderlich und von dem Sinnlichen gänzlich unabhängig, (1) theils für sich bestehend und als Substanz würklich vorhanden, (2) theils endlich das Ideal, nach welchem alles Sinnliche und Veränderliche gebildet worden ist. (3) — Durch den Verstand, oder durch die göttliche Seele, wird dieses Selbstständige und Intellektuelle gefaßt und erkannt; der Inbegrif desselben macht die Philosophie aus, nnd in demselben ist Gewißheit (ἐπιϛημη) enthalten. Das Sinnliche im Gegentheil ist nichts als Phänomen, (δοξα) und einer steten Veränderung unterworfen. (4) — Mit der Gottheit stehen diese ewigen und selbstständigen Ideen in unmittelbarer Verbindung, oder sie sind vielmehr aus der ewigen Idee des Guten erzeugt worden und ausgeflossen, und diese Idee des Guten ist die Quelle alles Wahren, alles Würklichen, mit einem Worte, aller Realitäten. (5) — Die Gründe dieses Systems und vorzüglich die Gründe des übersinnlichen Ursprungs der Allgemeinbegriffe nahm **Plato** aus der Verschiedenheit dieser von allen in unserer Welt existirenden Dingen und aus ienen Erfahrungen her, nach welchen gewisse allgemeine Grundsätze aller sinnlichen Erkenntniß vorauszugehen, und noch eher in den Menschen angetroffen zu werden scheinen, als diese

durch Nachdenken und Aufmerksamkeit von der Natur der Dinge haben können unterrichtet werden. (6) — Durch dieses System nun glaubte **Plato** in die menschliche Erkenntniß, die in Ansehung des Sinnlichen so ungewiß und unbeständig zu seyn scheint, Gewißheit gebracht, und zugleich das schwere Problem aufgelöst zu haben, warum alles in der Welt so und nicht anders wäre, als wie es ist. (7) — Mannichfaltig ist endlich die Verbindung dieses Systems mit allen übrigen Lehren der Philosophie, und besteht der Werth eines Systems blos in dem genauen Zusammenhang aller seiner Theile, so kann man ohne alle Bedenklichkeit behaupten, daß **Plato** von vielen Systematikern gar nicht erreicht, und von wenigen übertroffen worden sey. Aus dieser Platonischen Ideenlehre folgt nehmlich die Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele, (8) die Nothwendigkeit der Enthaltung von allen körperlichen Vergnügungen und Lüsten, (9) die Nothwendigkeit des Studiums der Philosophie, und die Nothwendigkeit einer genauen Betrachtung aller würklichen Dinge in der Welt. Denn da diese nach den ewigen Ideen gebildet worden und ihnen ähnlich sind, so ist es nothwendig, daß wir, um uns sowohl an dasienige wieder zu erinnern, was wir vor diesem Leben von ienen ewigen Ideen schon gewußt haben, als auch, um in den Stand gesetzt zu werden, die ewigen Ideen durch eine Zurückziehung unserer Seele in sich selbst betrachten zu können, die würkli-

würklichen Dinge und das Sinnliche beobachten. (10)

Aristoteles wich in Ansehung des Ursprungs der Allgemeinbegriffe gänzlich von seinem Lehrer ab, indem er alle Vorstellungen des menschlichen Geistes aus der Erfahrung ableitete, und von den Allgemeinbegriffen behauptete, daß sie aus der Betrachtung des Sinnlichen entstanden wären. (11) Doch räumte er den Allgemeinbegriffen eine gewisse Würklichkeit und Unabhängigkeit von dem menschlichen Verstande ein, indem er lehrte, daß die Allgemeinbegriffe und Kategorien dem Stoffe nach im Sinnlichen enthalten wären, und die ewige Form und den Grund desselben ausmachten. (12)

Nach der Lehre der Stoiker waren die Allgemeinbegriffe weder etwas in Gott, noch auch etwas in den existirenden Dingen, sondern bloße Würkungen des menschlichen Verstandes und des Nachdenkens, und aus der sinnlichen Erfahrung abgezogen; sie gaben sogar sehr richtig die Regeln an, nach welchen der menschliche Verstand alle Allgemeinbegriffe findet und schafft. (13)

Aus der Verbindung der Platonischen Ideen mit den Aristotelischen Formen entstand unter den Alexandrinern und Kirchenvätern eine besondre Meynung von der Natur der Allgemeinbegriffe, und man hielt sie für substanzielle den Dingen inwohnende Formen. (formae substantiales) In Ansehung des Ursprungs der-



selben folgte man aber bald dem **Plato**, bald dem Aristoteles. (14)

Nachdem gegen das Ende des eilften Jahrhunderts die Dialektik wieder mit großem Eifer getrieben wurde, so wurden auch die Streitigkeiten über das Wesen der Prädikabilien von neuem rege gemacht. Anfänglich war man dem Plato und dem Aristoteles vorzüglich zugethan, und hielt die Allgemeinbegriffe für Würklichkeiten, die außer dem menschlichen Verstande existirten, ohne iedoch ihren Ursprung näher zu bestimmen. **Anselm von Canterbury** und **Abälard** sind die berühmtesten Vertheidiger dieser Meynung. **Roscelin** aus Bretagne gebürtig widersetzte sich zwar dieser Meynung und behauptete, daß die Universalien nichts als Worte und Zeichen allgemeiner menschlichen Gedanken seyen, unter denen das Aehnliche, das vielen Dingen gemein sey, ausgedrückt werde: Allein die Verfolgungen, die er wegen seiner Meynung ausstehen mußte, und das unumschränkte Ansehen des **Thomas Aquinas** und **Duns Scotus**, die die Aristotelische Philosophie zur Beherrscherin der ganzen christlichen Kirche im dreyzehnten Jahrhundert erhoben, verhinderte das Aufkommen der Roscelinschen Meynung, bis endlich im vierzehnten Jahrhundert **Occam**, dieser berühmte Bestreiter der römischen Hierarchie, sich der Meynung der Realisten in Ansehung der Natur der Universalien mit solchem Nachdruck widersetzte, daß auch keine

Ver-

Verfolgung im Stande war, diese Parthey, deren Anhänger man zum Unterschied von den Realisten die Nominalisten genannt hat, gänzlich zu unterdrücken, und von den Reformatoren der christlichen Kirche waren die meisten in der Lehre vom Wesen und vom Ursprunge der Universalien, dem **Occam** zugethan. (15)

Seit dem funfzehnten Jahrhundert verminderten sich nun zwar die Vertheidiger der substanziellen Formen, (16) und die Meynung der Stoiker, daß alle Universalien bloße Bestimmungen der menschlichen Seele seyen, gewann unter den Philosophen immer mehr und mehr die Oberhand: Allein in Ansehung des Ursprungs der Allgemeinbegriffe und der allgemeinen Wahrheiten blieb man noch immer getheilt. Denn ohngeachtet zwar **Cartesius** einräumte, daß der größte Theil des menschlichen Wissens und der Allgemeinbegriffe aus der sinnlichen Erfahrung abgeleitet sey, so glaubte er doch, man müsse in Ansehung der Idee von Gott hiervon eine Ausnahme machen, weil sie so beschaffen sey, daß sie aus keiner Erfahrung habe entstehen können, und ihnen also vorausgegangen seyn müsse. (17) **Leibnitz** hingegen ging in Ansehung der angebohrnen Begriffe noch weiter als **Cartesius**, indem er auch da, wo er nicht als Harmonist redet, die Sinnlichkeit nur für das Mittel erklärt, wodurch die in der menschlichen Seele schon befindlichen Begriffe zum Bewußtseyn und zur Anschaulichkeit erhoben

ben werden, (18) und das große Ansehen, worinn diese beyden Philosophen standen, würde gewiß die Lehre von gewissen angebohrnen Ideen im menschlichen Geiste allgemein herrschend erhalten haben, wenn nicht Locke dieselbe mit so vielen wichtigen Gründen bestritten hätte. In seinem scharfsinnigen Versuche über den menschlichen Verstand behauptete er nehmlich, daß alle Vorstellungen und alles Wissen des menschlichen Geistes entweder unmittelbar aus den Erfahrungen des innern und äußern Sinnes herrühre, oder aus diesen Erfahrungen durch Hülfe des Verstandes und des Nachdenkens abgezogen sey. Zwar nahm er an, daß in dem menschlichen Geiste eine gewisse Receptivität enthalten sey, vermöge welcher es ihm möglich sey, eine seiner Natur angemessene Erkenntniß der Dinge außer sich zu erlangen, aber diese Receptivität ist nach seiner Meynung nicht selbst Erkenntniß, sondern Erkenntniß entsteht erst durch die Eindrücke äußerer Obiekte und durch die Aufmerksamkeit, welche die Seele diesen Eindrücken widmet. Zum Beweiß für seine Meynung beruft er sich theils auf iene unläugbare Erfahrungen, nach welchen an solchen Menschen, die des Gebrauchs der Sinne beraubt sind, auch keine Spur irgend einer Erkenntniß angetroffen wird, theils hat er, und dies ist gewiß der vorzüglichste Theil seines unsterblichen Werkes über den menschlichen Verstand, durch eine vollständige Prüfung der abgezogensten und höchsten Begriffe

griffe des menschlichen Verstandes dargethan, daß gar nichts in demselben enthalten sey, was nicht aus den Erfahrungen des äußern und innern Sinnes hätte entstehen können, und daß uns also nichts berechtige, angebohrne und von der Erfahrung unabhängige Begriffe in der menschlichen Seele anzunehmen. (19) Aus dieser Erklärung des Ursprungs der Allgemeinbegriffe leitet Locke die wichtige Folge ab, daß eigentlich das sogenannte Wesen der Dinge nichts weiter sey, als ein Allgemeinbegriff des menschlichen Verstandes, der die Aehnlichkeit mehrerer würklichen Dinge enthalte, und daß die Natur durch eine gewisse Gleichförmigkeit in ihren Werken, dem menschlichen Verstande sowohl zur Bildung dieser Allgemeinbegriffe als auch zur Bildung allgemeiner Grundsätze und Wahrheiten Gelegenheit gegeben habe. (20)

Der Lockischen Meynung in Ansehung des Ursprungs der Allgemeinbegriffe traten in der Folge immer mehrere der größten Philosophen bey, (21) und es hatte beynahe das Ansehen, daß die Streitigkeiten über den Ursprung unserer Ideen gänzlich bey Seite gelegt wären, als im Anfang des iezigen Decennii der tiefsinnige Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft ein System bekannt machte, in welchem er von gewissen angebohrnen Ideen im menschlichen Verstande eine solche Anwendung macht, die gänzlich von derienigen Anwendung abwich, welche alle seine Vorgänger in der Lehre von den ange-

bohrnen Ideen davon gemacht hatten. Die Hauptsätze dieses Systems sind folgende. — Die ganze menschliche Erkenntniß entsteht aus dem Gebrauche zweyer Vermögen, nehmlich aus der Sinnlichkeit und aus dem Verstande. Beyde Vermögen würken allezeit gemeinschaftlich, und es kann weder die Sinnlichkeit noch auch der Verstand allein genommen irgend eine Erkenntniß verschaffen. Die Sinnlichkeit liefert unmittelbare Vorstellungen. (Anschauungen) Sollen diese Vorstellungen erkannt werden, so müssen sie unter gewisse Begriffe oder Formen, (Form ist dasjenige, welches die Ordnung in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen bestimmt) gebracht werden. Die Form aller Vorstellungen des äußern Sinnes ist der Begriff Raum, und die Form aller Vorstellungen des innern Sinnes ist der Begriff Zeit. Raum und Zeit sind demnach Vorstellungen, welche in der Natur der menschlichen Seele zum Grunde liegen, und welche alle Anschauungen erst möglich machen; mithin sind sie angebohrne Begriffe oder Anschauungen a priori. Der Verstand ist das Vermögen Vorstellungen in ein Bewußtseyn zu vereinigen. Dies wird erst durch den Gebrauch gewisser Begriffe, die a priori in ihm enthalten sind, und aller Erfahrung vorausgehen, möglich gemacht; der Verstand hat also eben auch seine Formen wie die Sinnlichkeit, und diese Formen des Verstandes heißen Kategorien. Alle Handlungen des Verstandes lassen

sich demnach in Urtheile auflösen. Es werden durch denselben nehmlich die Kategorien als Prädikate auf irgend einen Gegenstand der Sinnlichkeit bezogen. Nun sind aber alle Urtheile in Ansehung ihrer Qualität entweder beiahende, oder verneinende, oder unendliche; in Ansehung ihrer Quantität entweder allgemeine, oder besondere, oder einzelne; in Ansehung der Relation entweder kategorische, oder hypothetische, oder disiunktive; und in Ansehung der Modalität entweder problematische, oder assertorische, oder apodiktische. Diese Verstandeshandlungen setzen in der Seele folgende Kategorien voraus, nehmlich die Urtheile der Quantität, die Kategorien Einheit, Vielheit, Allheit; die Urtheile der Qualität, die Kategorien Realität, Negation, Limitation; die Urtheile der Relation, die Kategorien Substanz, Ursache, Gemeinschaft, und die Urtheile der Modalität setzen die Kategorien Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit voraus. Daß aber diese Kategorien, aus denen alle menschliche Erkenntniß zusammengesetzt ist, auf die Gegenstände der Sinnlichkeit bezogen werden können, geschieht vermittelst des Begriffes der Zeit, denn dieser ist als Form a priori aller Begriffe mit den Kategorien, und als Form aller Erscheinungen und Erfahrungen mit der Erscheinung selbst gleichartig. Durch die würkliche Verknüpfung der Begriffe a priori mit den Erscheinungen ergeben sich gewisse synthetische Grundsätze a priori, die aber, wenn sie nicht auf Er-

schei-

scheinungen gehen, gänzlich leer und ohne Sinn sind; die Bezeichnung dieser Grundsätze ist von den Kategorien hergenommen. (22) — Apodiktisch zu beweisen sucht Kant dieses System aus der Nothwendigkeit, die in Ansehung des Gebrauchs der Formen des Verstandes und der Sinnlichkeit bey aller unserer Erkenntniß herrscht. Am einleuchtendsten soll diese Nothwendigkeit aus dem Gebrauche der Begriffe des Raums und der Zeit erhellen, denn da ohne dem Begriff des Raums nichts als außer uns und als außer und neben einander erkannt werden kann, da man sich nie eine Vorstellung davon machen kann, daß kein Raum sey, und da endlich der Raum als eine unendlich gegebene Größe gedacht werden muß, so daß alle Räume, die gedacht werden, eigentlich nur Theile oder Einschränkungen des unendlichen Raumes sind, so folgt, daß der Begriff des Raums weder einen Erfahrungsbegriff noch einen Allgemeinbegriff ausmachen könne, sondern daß er eine reine Anschauung a priori sey, die allen Erfahrungen vorausgeht, und in der Natur der menschlichen Seele gegründet ist. Das nehmliche gilt auch vom Begriffe der Zeit, ohne dessen Daseyn in der Seele das Sinnliche nie als zugleich oder auf einander erkannt werden könnte. (23) Uebrigens wird hierbey nicht geläugnet, daß die Eindrücke der Sinne und die Erfahrung eine Gelegenheitsursache der Erzeugung sowohl der Formen der Sinnlichkeit, als auch der Kategorien des Verstandes

standes sind, und daß also die Erfahrung diese Formen und Kategorien zum deutlichen Bewußtseyn erhebt. (24) — Aus der Natur und aus dem Ursprunge der Formen des Verstandes und der Sinnlichkeit beweist nun Kant (und diese Anwendung der Formen unserer Erkenntniß ist eigentlich ganz neu) daß a) die ganze Sinnenwelt nichts weiter als Erscheinung sey, und nur ein subiektives Daseyn habe, daß es b) gar keine intelligibeln Gegenstände geben könne, (denn die Formen des Verstandes sind außer ihrer Beziehung auf eine sinnliche Anschauung gar nichts) und daß es unmöglich sey, in der Philosophie von unserer Existenz, von unserer Seele, von der Unsterblichkeit, von der Einrichtung und Entstehung der Welt und von der Gottheit etwas mit Gewißheit sagen zu wollen; denn bey allen Untersuchungen über diese Gegenstände müssen Kategorien und Formen der Sinnlichkeit gebraucht werden, die doch ohne Beziehung auf Anschauung keinen Sinn haben. Und da sogar die höchsten Grundsätze des menschlichen Verstandes, als der Satz vom Widerspruche und vom zureichenden Grunde, nicht ohne den Mitgebrauch der angebohrnen Formen in der menschlichen Erkenntniß angewendet werden können, so können auch diese keinen obiektiven und reellen Werth haben, oder im geringsten berechtigen, uns in der Spekulation über die sinnlichen Anschauungen zu erheben und über die Erfahrungsgrenzen hinauszugehen. (25) Uebrigens soll aber

aber durch diesen transcendentalen Idealismus der großen Menge das Recht nicht genommen werden, über die allgemeinen menschlichen Angelegenheiten nach ihrer Art nachzudenken, und sich an faßliche und zu moralischer Absicht hinreichende Beweißgründe für dasienige, was sie von Gott, Welt und Unsterblichkeit zu wissen braucht, zu halten. (26)

Wenn man dem Streite über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß genau nachdenkt, und wenn man untersucht, woher wohl die vielen Klagen über Mißverständniß in dieser Untersuchung, die man fast bey ieder Parthey antrifft, herrühren, so wird man leicht gewahrnehmen und einsehen, daß auch bey dieser Untersuchung sehr oft nur über Worte gestritten worden ist. Denn da das Eigenthümliche eines philosophischen Systems oft so sehr an gewisse Wörter geknüpft ist, daß es ohne den Gebrauch derselben ganz verschwindet, und da keine Schule leicht von der bey ihr einmal eingeführten Bedeutung der Wörter abweicht, so kam es oft, daß man die Meynung der Gegenparthey, indem man ihren Worten einen Sinn unterlegte, den sie gar nicht damit verbunden wissen wollte, ganz mißverstand und übel deutete. Um also diesem Mißverständnisse hier vorzubauen, muß zuvörderst bestimmt werden, was die Frage, giebt es in der menschlichen Seele angebohrne Ideen, Formen, oder wie man es sonst nennen will, bedeute? Diese Frage kann nehmlich theils

so

so viel heißen: Giebt es in der menschlichen Seele und in den Kräften ihrer Erkenntniß gewisse Bestimmungen, d. h. so etwas, wodurch von den Möglichkeiten, die überhaupt bey einem Erkenntnißfähigen Wesen gedenkbar sind, eine mit Ausschlüßung aller übrigen als würklich vorhanden gesetzt wird, und muß sich die menschliche Seele bey der Aeußerung ihrer Erkenntnißkräfte allezeit nach diesen Bestimmungen ihrer selbst richten? Theils kann man die Frage auch so verstehen: Giebt es in der menschlichen Seele gewisse Vorstellungen und solche Aeußerungen der thätigen Erkenntnißkraft, die vor allen Erfahrungen vorausgehen, und die von der Seele auf die empfundenen Objekte übergetragen werden, so daß in diesen Vorstellungen a priori etwas enthalten ist, das keine Erfahrung hätte geben können? oder es kann endlich die Frage auch so viel heißen: Ist die ganze menschliche Erkenntniß übersinnlichen Ursprungs? Nimmt man die Frage in der erstern Bedeutung, so kann wohl kein Streit über selbige seyn, denn bisher hat es noch kein vernünftiger Mensch zu läugnen gewagt, daß an einem würklichen Dinge alles bestimmt sey, und daß die Würkungen eines würklichen Dinges gewissen unabänderlichen Gesetzen unterworfen seyen, mithin muß also auch die menschliche Seele als ein würkliches Ding von allen Seiten bestimmt seyn, und gewisse Gesetze bey ihrer Würksamkeit befolgen. Wollte man nun diese ursprünglichen Bestimmungen

der

der Seele angebohrne Ideen nennen, so würde man zwar der Sache nach Recht haben, sich aber eines sehr unschicklichen Ausdrucks bedienen, weil nach demselben nicht allein gewisse Allgemeinbegriffe angebohrne Ideen zu nennen wären, sondern auch alles, was die menschliche Seele sich vorstellt und denkt, zu den angebohrnen Ideen gehörte, sintemal durch die Bestimmungen der Seele nicht allein die Vorstellung der Materie im Raum und die Vorstellung ihrer und aller Veränderungen in der Zeit erzeugt wird, sondern auch überhaupt alles, was die menschliche Seele erkennt, es werde empfunden oder es werde gedacht, es sey allgemein oder es sey individuell; denn ohne Voraussetzung einer menschlichen Seele ist keine menschliche Erkenntniß möglich. (27) Es bleibt also die aufgeworfene Frage in dem oben angegebenen zweyten Sinn zu untersuchen übrig, denn in Ansehung des dritten Sinnes bedarf die Frage keiner Untersuchung, weil sie aus der Erfahrung hinlänglich beantwortet wird. **Plato** erklärte sich deutlich für denselben. **Leibnitz** und **Kant** hingegen wollen nicht geradezu gestehen, daß sie denselben annehmen, die Anwendung, die sie aber von ihren angebohrnen Ideen machen, scheint anzuzeigen, daß man beyden nicht Unrecht thue, wenn man sie für treue Nachfolger des **Plato** in diesem Stücke hält. (28) — Angenommen also, es sey beym Streite über die angebohrnen Begriffe nicht von gewissen

Grund-

Grundbestimmungen und Anlagen der menschlichen Seele die Rede, sondern von würklichen Obiekten der Erkenntniß, so muß zuvörderst bemerkt werden, daß dieser Streit nie so völlig wird beendigt werden, daß eine der beyden entgegengesetzten Meynungen als apodiktisch wahr dargethan werde. Denn es würde alsdann erforderlich seyn, daß man eigentlich die Art und Weise ganz genau entwickelte, wie eine Erkenntniß in der menschlichen Seele entsteht. Da nun aber dieß wegen unserer völligen Unbekanntschaft mit dem, was in der Seele eines Kindes, wenn das Bewußtseyn noch nicht rege ist, vorgeht, nicht möglich ist, so bleibt nichts weiter übrig, als daß man überhaupt aus der menschlichen Erkenntniß, aus ihrem Umfange und Innhalte, darthue, welche Meynung von dem Ursprunge der Begriffe im Menschen am wahrscheinlichsten sey, und welche sich am leichtesten mit demienigen vereinigen lasse, was von der Beschaffenheit des menschlichen Wissens aus unzweifelhaften Erfahrungen bekannt ist. — Und nun wird es leicht seyn zu entscheiden, welche Meynung in Ansehung des Ursprungs unserer Begriffe den Vorzug behaupte. Denn was a) den allgemeinen Grund betrift, dessen sich die Vertheidiger der angebohrnen Begriffe vorzüglich bedient haben, um darzuthun, es müsse etwas in der menschlichen Seele da seyn, das aus keiner Erfahrung abkopirt seyn könne, sondern vor aller Erfahrung vorausgehe, und der eigentlich von

der Nothwendigkeit hergenommen ist, welche bey gewissen Vorstellungen des menschlichen Geistes vorkommt, (29) so folgt daraus, daß unsere Seele manches nur auf diese und auf keine andere Weise denken und sich vorstellen kann, noch ganz und gar nicht, daß dieß angebohrne Begriffe seyen, denn die Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß kann theils überhaupt von den Grundbestimmungen unsers Geistes, und von den besondern Eindrücken, welche die äußern Gegenstände als bestimmte Dinge auf ihn machen, theils insbesondere von den Einschränkungen des menschlichen Geistes, der als ein endliches Wesen in seinen Thätigkeiten besondern Gesetzen unterworfen ist, welchen nicht alle andere denkende Wesen unterworfen sind, herrühren. Was aber b) insbesondere die Gründe betrift, deren sich Kant für den Ursprung der Begriffe von Zeit und Raum a priori bedient, welcher Begriffe Priorität noch einleuchtender seyn soll, als die Priorität der Kategorien, (und diese sind auch würklich nicht so beschaffen, daß ihre Verbindung mit dem Materiale der Erfahrung allezeit nothwendig wäre) so ist in Ansehung des ersten Grundes, der von der Nothwendigkeit des Begriffes Raum, um etwas als außer uns und als außer und nebeneinander zu erkennen, hergenommen ist, zu merken, daß aus dieser Nothwendigkeit die Priorität des Begriffes Raum gar nicht nothwendig folge, denn es kann die Nothwendigkeit des Begriffes Raum aus dem würklichen

lichen Verhältnisse der Außendinge unter sich und zu unserer Sinnlichkeit herstammen. Was aber die Unvertilgbarkeit der Vorstellung vom Raume betrift, aus der Kant zweytens die Priorität des Begriffes Raum darthun will, so ist diese noch gar nicht erwiesen, denn Allgemeinbegriffe lassen sich denken, ohne sie in irgend einen Raum zu setzen. Zwar läßt sich kein materieller Gegenstand ohne Raum und ohne in einem Raum vorstellen, aber folgt wohl hieraus nothwendig die Priorität des Begriffes Raum? trägt nicht der menschliche Geist vermittelst der Associationsgesetze Eigenschaften einiger Dinge auf alle übrige über, die ihnen ähnlich sind? hält er nicht dasjenige, wovon er nie das Gegentheil erfahren hat, für absolut nothwendig? und folgt denn daraus, daß wir die Vorstellung des Raums bey sinnlichen Bildern nicht entbehren können, nothwendig die Priorität des Begriffes? (30) Die Unendlichkeit des Begriffes Raum anlangend, als welche auch beweisen soll, daß der Begriff Raum unmöglich aus sinnlicher Erfahrung entstanden sey, so kann diese Unendlichkeit oder vielmehr Unermeßlichkeit anstatt angebohren zu seyn, das Werk des menschlichen Dichtungsvermögens seyn, und dieses Dichtungsvermögen kann sich bey der Bildung des unermeßlichen Raums um desto leichter äußern, weil die Theile, aus welchen der unermeßliche Raum zusammengesetzt wird, völlig einartig sind; und da wir es beständig erfahren, daß die Grenze

unsers Gesichtskreises nie die Grenze der Natur ist, so sieht man ein, warum der menschliche Geist sich von ieher befugt hielt, den leeren Raum nach Willkühr ins Unermeßliche zu erweitern. Bedenkt man nun endlich c) noch, daß in dem ganzen Umfange des menschlichen Wissens bisher kein einziger Begriff entdeckt worden ist, der etwas enthielte, was aus keiner Erfahrung des innern oder äußern Sinnes herrühren könnte, (welches Locke in seinem Werke über den menschlichen Verstand, und andere nach ihm deutlich gezeigt haben, und welches auch überhaupt dem menschlichen Verstande, so bald er über den Inhalt der menschlichen Begriffe nachdenkt, so sehr einleuchtend ist, daß selbst dieienigen insgesamt, welche angebohrne und im menschlichen Geiste a priori existirende Begriffe annehmen, sich gezwungen sehen, um nichts dem gesunden Menschenverstand widriges zu behaupten, einzuräumen, es sey sinnliche Erfahrung bey den Menschen nöthig, damit die angebohrnen Begriffe zur Deutlichkeit und zum Bewußtseyn erhoben werden) so wird man einsehen, es sey bisher noch kein Grund entdeckt, der uns zwinge, gewisse angebohrne und aller Erfahrung vorausgehende Begriffe im menschlichen Geiste anzunehmen. Ja es hat vielmehr iede neue und genauere Entwickelung der abstraktesten Begriffe des menschlichen Geistes gezeigt, daß nichts in denselben enthalten sey, als was aus der Erfahrung

rung des äußern und innern Sinnes würklich abgezogen und entlehnt sey. (31)

(1) V. *Timaeus*, p. 301. edit. Bip. Sympos. cap. XXIX. Wolf.

(2) V. *Parmenides*, c. VI. Fisch. *Aristoteles* Metaphys. L. VI. c. 13-14.

(3) V. *Parmenides*, c. III, VI. Sophista, p. 237. sq. ed. Bipont.

(4) V. *Phaedon*, c. X, XV, XVII.

(5) Daß dieß die wahre Meynung des Plato in Ansehung des Zusammenhangs seiner Ideen mit der Gottheit sey, ergiebt sich theils aus einigen sehr deutlichen Stellen des Plato, v. de Republ. L. VI. p. 115. sq. et L. VII. p. 132. ed. Bip. und des Aristoteles, v. Ethic. ad Nicom. L. I. c. 4. theils aus dem ganzen Wesen der Platonischen Philosophie. Es sind zwar wichtige Einwürfe, die man dieser Vorstellung von der Platonischen Ideenlehre machen kann und auch gemacht hat, v. *Mosheim* ad Cudworthii S. I. p. 661. und Meiners Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom, II. Th. S. 801. und manchmal redet Plato würklich so, als wenn der Innbegriff seiner Ideen nur ein Weltideal im Verstande Gottes sey; allein Plato konnte seiner Emanation unbeschadet sagen, daß nach den Ideen alles in der Welt erschaffen worden sey, denn alle diese Ideen waren von der Idee des höchsten Guten oder von der Gottheit selbst verschieden, v. de Republ. Lib. VI. p. 120. Auch ist im Platonischen System, wie es hier vorgestellt wird, gar nichts enthalten, was in einem denkenden Kopfe nicht Statt haben könnte, denn die Lehre von der

Emanation aller Dinge aus Gott ist so alt, als die Philosophie, und hat zu allen Zeiten große Köpfe zu Vertheidigern gehabt. — Daß die Platonischen Ideen immaterielle Substanzen seyen, hat auch Pleßing gezeigt; S. Cäsars Denkwürdigkeiten der philosophischen Welt, III Band.

(6) V. *Phaed.* c. XVIII, XIX. *Meno.* p. 352. Bip.

(7) V. *Cratylus*, p. 346. Bipont. et *Phaedon.* c. XLV - XLIX.

(8) V. *Phaed.* c. XVIII, XIX, XXIII.

(9) V. *Phaed.* c. XI.

(10) V. de Republ. L. VI. p. 71. et *Phaed.* c. XIX.

(11) V. *Aristot.* de Anima, L. III. c. 4.

(12) V. *Aristot.* Phys. Lib. II. c. 1. u. 3. *Plutarch.* de phys. Philos. decretis, I. c. 10. Inzwischen bemerkt Porphyr, Isagoge, c. 1. daß man gleich vom Anfange über das Wesen der Aristotelischen Kategorien gestritten habe, und in Ansehung ihrer nicht einerley Meynung gewesen sey.

(13) V. *Diog. Laert.* L. VII. ſ. 52. *Plutarch.* l. c. L. IV. c. 11. Vor den Stoikern hatte schon Stilpo das nehmliche von den Allgemeinbegriffen gelehrt, v. *Diog. Laert.* L. II. ſ. 119.

(14) V. *Bruckeri* histor. philos. de Ideis, p. 175.

(15) V. *Brucker*, l. c. p. 139. und Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt, wo im V. Theile, Band 2. S. 392. eine genaue Erzählung der Realistischen und Nominalistischen Streitigkeiten befindlich ist.

(16) Spuren des Realismus trift man noch beym Malebranche, Rech. de la Verite, L. III. P. II. ch. VI. p. 366. und beym Monboddo über den Ursprung der Sprache, I. 7. 9. an.

(17) V.

(17) V. *Cartesii* Princip. Philos. P. I. §. 15. Meditat. III. und L'art de penser, P. I. ch. 1. p. 59. ao. 1675.

(18) V. Nouv. Essais Avantpropos, L. I. ch. 1-2. und die ächten Schüler Leibnitzens, als Mendelsohn über die Evidenz, 1. Abschn. u. Jacobi über Idealismus und Realismus, S. 173.

(19) S. Locke über den menschlichen Verstand, L. I. u. II.

(20) Locke, l. c. L. III. c. 3. §. 12-14. Da Locke die logischen Abstrakta auf etwas in der Natur der Dinge sich Aehnliches und Gleiches gründet, so ist seine Lehre von den Behauptungen derer, die den objektiven Grund der Gattungen und Arten gänzlich geläugnet haben, wie Hume in Tr. on human Natur. l. 5. und Mirabaud im Systeme de la Nature l. 5. wohl zu unterscheiden.

(21) Man s. Bonnets Analyse, Kap. 4. Condillac über den Ursprung der menschl. Erkenntniß, Kap. 1. Hume Versuch über die menschl. Erkenntniß, Vers. II. und Tetens Versuche über die menschl. Natur, IV. Versuch, S. 336.

(22) S. die Critik der reinen Vernunft, Elementarlehre, I. u. II. Th. S. 33-294.

(23) S. Critik der reinen Vernunft, S. 165, 38, und 46.

(24) S. Critik, S. 118. Wie aber die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben können, die ganze Erkenntniß in Ansehung ihrer zu eröffnen, und wie nach dem Kantischen System demohngeachtet die ganze Sinnenwelt der Materie und der Form nach nur subiektiver Schein seyn soll, ist schwerlich zu begreiffen.

 (25) S.



(25) S. Critik d. r. V. S. 165. In Ansehung des Satzes vom Widerspruche s. m. S. 320. und des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 637.

(26) S. die Vorrede zur Critik der reinen Vernunft, S. XXXII.

(27) Das Bild, dessen sich die Nominalisten von der Seele eines neugebohrnen Kindes als einer tabulae rasae bedienten, das wahrscheinlich aus einer Stelle des Aristoteles de Anima. L. III. c. 4. entlehnt ist, kann leicht zu Irrthümern Anlaß geben. Auch iedes andre Bild, dessen man sich etwan bey Erklärung des Ursprungs der menschlichen Erkenntniß bedienen möchte, oder schon bedient hat, möchte wohl wegen der Verschiedenheit der Seele von der Materie nie recht passend seyn können.

(28) Leibnitz sagt zwar, die allgemeinen Wahrheiten existiren nebst den dahin gehörigen Begriffen nur virtualiter in der Seele, d. h. die Seele hat ein bestimmtes Bestreben nach der Hervorbringung der allgemeinen Wahrheiten; allein schon aus dem Gleichnisse, dessen er sich in der Vorrede zu den Versuchen über den menschlichen Verstand, p. 7. von der Seele des neugebohrnen Menschen bedient, sieht man, daß er der Platonischen Meynung, von der er auch so oft sagt, daß sie sich gar wohl vertheidigen lasse, ergeben gewesen sey; noch mehr aber erhellet dies aus seiner Abneigung gegen das System des physischen Einflußes. — Da nach Kanten die Materie den Begriff von Raum nicht geben kann, so muß er wohl in der Seele des Menschen schon vor der Erfahrung vorhanden seyn.

(29) In

(29) In Ansehung Leibnitzens s. m. die N. E. L. I. ch. I. p. 31.

(30) Wenn aus der Unvertilgbarkeit und aus der Nothwendigkeit eines Begriffes auf seine Priorität geschlossen werden könnte, so müßte auch die Vorstellung von unserm eigenen Ich und von unserer Existenz eine Form a priori, oder eine Kategorie seyn, und mithin aller Erfahrung vorausgehen, denn kein Mensch kann es sich vorstellen, daß er nicht existire, und um Gegenstände außer uns zu erkennen, ist es absolut nothwendig, daß wir eine Vorstellung von uns selbst haben, und daß wir unser Ich von den Gegenständen außer uns deutlich oder dunkel unterscheiden. Nun aber sagt Kant selbst, S. die Metaphysik der Sitten, S. 106. der Begriff von uns selbst, zu welchem auch die Vorstellung von unserm Daseyn gehören muß, sey kein Begriff a priori, sondern ein empirischer Begriff.

(31) In Ansehung des Streits über den Ursprung der menschlichen Begriffe mit Rücksicht auf das Kantische System, sind vorzüglich nachzulesen Feder über Raum und Caussalität, S. 5. sq. die in der allgemeinen deutschen Bibliothek befindliche Recension von Schulzens Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft, B. 66. S. 92. und die neuen Litteraturbriefe, 1. Bändch. S. 120. sq. Da in dem gewöhnlichen Streite über den Ursprung der menschlichen Begriffe nicht von jenen Vorstellungen die Rede ist, die bey den thierischen Grundtrieben und Instinkten des Menschen scheinen vorausgesetzt werden zu müssen, und die nie zum deutlichen Bewußtseyn gelangen, so kann auch wohl von den bey diesen Instinkten zum Grunde liegenden



angebohrnen Ideen, S. Crusius Moral, §. 92. nicht auf anderweitige angebohrne Ideen in der menschlichen Seele geschlossen werden. Doch auch diese Instinkte lassen sich ohne angebohrne Ideen erklären, wie in der Folge gezeigt werden soll.

§. XX.

Urtheile. — Schlüsse. — Beweise.

Da der Umfang des menschlichen Wissens so groß ist, und da sich die Anzahl der wissenswürdigen Dinge täglich häuft, so kann wohl nichts nothwendiger seyn, als daß man durch eine genaue Sonderung des Nützlichen und Brauchbaren vom Unnützen und Unbrauchbaren Zeit für die Erlernung des Erstern gewinne; und daher würde es auch wahrer Zeitverlust seyn, wenn man bey Erklärung der Urtheile und Schlüsse, die bey den ältern Logikern vorkommende unfruchtbare Weitläuftigkeit beybehalten wollte. Wir begnügen uns also in Ansehung der Lehre von den Urtheilen und Schlüssen nur mit dem Nützlichsten.

Wenn unser Verstand zwey oder mehrere Vorstellungen zusammenhält, und auf das Verhältniß derselben Acht hat, so entsteht ein Urtheil. (iudicium) Wird das Urtheil durch Worte ausgedrückt, so nennt man es einen Satz. (propositio) Da in einem Satze die Worte statt der Vorstellungen gebraucht werden, so gilt von den Sätzen, was von den Urtheilen gilt.

gilt. Jedes Urtheil enthält drey Stücke, einen Hauptbegriff, der gemeiniglich in der Vorstellung der erste ist, und von dem etwas beiahet oder verneinet wird, **das Subiekt**; einen zweyten, der mit dem erstern zusammen gehalten wird, **das Prädikat**; und ein Zeichen, welches das Verhältniß des Subiekts und Prädikats ausdrückt, **das Bindewort**. Das Bindewort wird nicht in allen Sätzen besonders ausgedrückt, und wenn es zweifelhaft seyn sollte, welches das Subiekt in einem Satze sey, so muß es aus dem Contexte erkannt werden.

Groß und mannichfaltig ist der Unterschied der Sätze oder Urtheile. Der vorzüglichste Grund dieses Unterschiedes wird von dem Verhältnisse des Subiekts zum Prädikate hergenommen. Betrift nehmlich dieses Verhältniß a) die **Setzung oder Nichtsetzung des Prädikats** zum Subiekte, so sind die Sätze entweder **beiahende**, in welchen das Prädikat mit dem Subiekte vereinigt wird, oder **verneinende**. Diese Beschaffenheit der Sätze nennt man ihre **Qualität**. Manchmal gehört die Negation in einem Satze nicht zum Bindeworte, und diese Sätze nennt man **infinite Sätze**, so den beiahenden gleich gelten. Wird in einem Urtheile das Prädikat ganz für einerley mit dem Subiekte erklärt, so ist es ein **Urtheil der Identität**, im Gegentheil aber ein **Urtheil der Diversität**. (1) Wird das Prädikat dem Subiekte ohne alle Bedingung zugeschrieben oder abgesprochen, so ist der

der Satz oder das Urtheil **kategorisch**; wird aber die Bedingung mit angegeben, um welcher willen das Prädikat zum Subiekte gesetzt wird oder nicht gesetzt wird, so entsteht ein **hypothetischer oder synkategorischer Satz.** Man hat bey diesen hypothetischen Sätzen, die eigentlich einen abgekürzten Schluß ausmachen, theils auf die Bedingung, (antecedens) theils auf den Nachsatz (consequens) und auf dessen Verbindung mit der Bedingung zu sehen; denn oft können beyde Theile des hypothetisches Satzes an sich wahr seyn, aber nicht in ihrer Verbindung; oft kann nur einer davon wahr oder falsch seyn, und alsdann ist der mit ihm fälschlich verbundene Satz deswegen nicht auch wahr oder falsch. b) **In Ansehung der Zahl der Individuen des** Subiektes, von welchen das Prädikat bestimmt wird, sind die Sätze entweder **Universalsätze,** wenn das Prädikat vom ganzen Subiekte und allen seinen Theilen und Arten gilt, oder **Partikularsätze,** wenn es nur von einigen Theilen und Arten des Subiektes gilt. Diese Beschaffenheit der Sätze nennt man ihre **Quantität,** und wenn dieselbe nicht durch Worte besonders bezeichnet ist, so muß sie aus dem Zusammenhang erkannt werden. Combinirt man die Qualität und Quantität der Sätze, so erhält man vier speciellere Arten derselben, nehmlich **allgemein beiahende, allgemein verneinende, besonders beiahende und besonders verneinende Sätze,** von welchen die allgemein beiahenden

hende und verneinenden die erheblichsten und bestimmtesten sind. Ist das Subiekt eines Satzes ein Individuum, so wird er ein Individualsatz genannt. c) **In Ansehung des Grades, in welchem das Bindewort gelten soll,** sind die Sätze theils **modale Sätze,** bey welchen die Art und Weise angezeigt wird, in welcher das Prädikat vom Subiekte gelten soll, theils **comparative Sätze,** in denen mehrere Dinge verglichen werden, um den Vorzug des einen vor dem andern einzusehen. d) **In Ansehung der genauern Bestimmung des Subiekts und Prädikats** durch mehrere Begriffe, sind die Sätze entweder **einfach,** in welchen nur ein einziges Subiekt und Prädikat vorhanden ist, oder **zusammengesetzt.** (complexae) Wird in den zusammengesetzten Sätzen das Subiekt und Prädikat durch einen Zusatz genauer bestimmt, so werden sie **determinirte Sätze** genannt. Enthält das Prädikat opponirte Begriffe, von welchen dem Subiekte eins zukommen muß, so nennt man die zusammengesetzten Sätze **disiunktive Sätze.** Manchmal wird ein disiunktiver Satz in mehrere Sätze zergliedert, in deren iedem ein Glied der Division ein Prädikat des Subiektes ausmacht; von ihnen gilt, was oben schon (v. §. XVIII.) von der Verschiedenheit der Begriffe gesagt worden ist. e) **In Ansehung der Entdeckung eines neuen Verhältnisses** sind die Sätze entweder **analytische Sätze,** wenn das dem Subiekte bey-

beygelegte Prädikat in demselben schon enthalten ist, oder synthetische Sätze, wenn es nicht in ihm schon enthalten ist. Unser Verstand kann nach den Aussprüchen des Selbstgefühls nie urtheilen, oder das Verhältniß zum Prädikat bestimmen, ohne Grund darzu zu haben, (2) und der Grund der analytischen Urtheile beruht auf den Satz des Widerspruchs, daher nennt man sie auch **nothwendige Urtheile**; der Grund der synthetischen aber beruht auf Erfahrung, daher nennt man sie **zufällige**; iene erläutern nur das Subiekt, diese aber erweitern unsre Erkenntniß. (3) Die synthetischen Urtheile lassen sich noch besonders eintheilen in **Urtheile der Inhärenz und Nichtinhärenz**, nach welchen das Prädikat eine zufällige Eigenschaft vom Subiekte ist oder nicht ist; in **Urtheile der Dependenz und Nichtdependenz**, nach welchen ein Ding die Ursache oder Würkung von einem andern Dinge ist oder nicht ist; und in Urtheile der Coexistenz und Nichtcoexistenz, nach welchen ein Ding dem Raume und der Zeit nach mit dem andern verbunden ist oder nicht verbunden ist. (4)

So wie unser Verstand Vorstellungen und Begriffe zusammenhält und mit einander vergleicht, um ihr Verhältniß einzusehen, eben so vergleicht er auch Urtheile oder Sätze, um das Verhältniß dieser gegen einander einzusehen. Man nennt diese Aktion unsers Verstandes **das Folgern oder das Schließen.** Wenn nehmlich

lich ein Satz so beschaffen ist, daß die Seele noch nicht weiß, ob die in selbigem enthaltene Bestimmung des Prädikats zum Subiekte richtig sey, so sucht sie zuvörderst einen Begriff auf, dessen Verhältniß zu einem Prädikate schon bekannt ist. Hierauf wird das Subiekt des ungewissen und zweifelhaften Satzes mit ienem Begriffe verglichen, und bestimmt, ob er mit ihm einerley oder in ihm enthalten sey. Endlich aber wird das Verhältniß des Prädikats und Subiektes im unbekannten Satze nach dem zu Hülfe genommenen Begriff und nach dem Verhältnisse zu seinem Prädikate bestimmt. Zu iedem Schlusse oder zu ieder Folgerung wird also ein in der Seele schon vorhandenes Urtheil vorausgesetzt; ferner bestimmt bey iedem Schlusse der Verstand das Verhältniß des Prädikats und Subiekts in dem einen Satze nach dem Verhältnisse beyder in einem andern Satze; (5) endlich erscheint dem Verstande beym Schließen derienige Satz, welcher nach dem Innhalte des erstern und bekanntern bestimmt worden ist, als abhängig von diesem, oder der Verstand denkt ienen in diesem gegründet. (6) — Bey iedem Schlusse hat man theils auf die **Materie**, d. i. auf die Gedanken, die den Schluß ausmachen, theils auf die **Form**, d. i. auf die Art, wie diese Gedanken verbunden worden sind, zu sehen. Die Materie in einem Schlusse besteht aus einem oder mehrern Vordersätzen, und aus der Conclusion, deren Grund in den Vordersätzen enthal-

enthalten ist. Die Form der Sätze muß der Vorstellungsart und den Gesetzen des menschlichen Verstandes angemessen seyn; die Sätze, die diese Vernunftmäßigkeit der Schlüsse ausdrücken, nennt man Schlußregeln. Diese Schlußregeln sind a) der Satz des Widerspruchs, nach welchem ein Ding nicht zu gleicher Zeit seyn und auch nicht seyn, nicht so und auch anders seyn kann; b) Das dictum de omni et de nullo, nach welchem dasienige, was von einer ganzen Art oder Gattung behauptet wird, auch von demienigen behauptet werden muß, was unter die Art oder Gattung gehört; diese Regel begreifft zunächst die Richtigkeit der Schlüsse der sogegenannten vier Figuren; c) der Satz, wenn einem Dinge die Definition zukömmt, so muß ihm auch das Definitum zukommen, und umgekehrt, welchem Dinge die Definition nicht zukommt, dem kann auch das Definitum nicht zukommen. Diese Regel zeigt an, in wiefern man ein Individuum oder eine Art zu einer Gattung rechnen könne. — Schließt man also, daß man das Prädikat eines allgemeinen Begriffes deswegen auf einen engern Begriff anwendet, weil er im allgemeinen Begriff enthalten ist und darzu gehört, so erhält man Subsumtionsschlüsse. (syllogismi) Jeder Subsumtionsschluß enthält zwey Sätze, aus welchen geschlossen wird, (die Prämissen) und den Schlußsatz. (conclusio) In diesen drey Sätzen eines Subsumtionsschlusses kommen allezeit drey Begriffe (termini) vor,

nehm-

nehmlich a) ein **Mittelbegriff**, (terminus medius) der ein logisches Abstraktum ist; b) ein **größerer Begriff**, (terminus maior) der ein Prädikat des Mittelbegriffes ausmacht; c) ein **engerer Begriff**, (terminus minor) der im Mittelbegriff enthalten ist. Bey der Verbindung dieser Begriffe ist theils darauf Achtung zu geben, ob der größere Begriff mit dem Mittelbegriffe verbunden werden könne oder nicht, theils darauf, ob der engere Begriff im Mittelbegriffe enthalten sey und aus ihm abgeleitet werden könne oder nicht. — Nachdem man bemerkt hatte, daß zur Richtigkeit eines Subsumtionsschlusses nicht allezeit einerley Stellung des Mittelbegriffs erforderlich sey, so hat man **vier** sogenannte **syllogistische Figuren** unterschieden, unter welchen Figuren die erste deswegen den Vorzug verdient, weil sie am faßlichsten und zur Prüfung der Wahrheit am geschicktesten ist. Diese erste Figur unterscheidet sich aber von den übrigen Figuren dadurch, daß a) in dem ersten Satze der Prämissen der Mittelbegriff allezeit das Subiekt und der größere Begriff das Prädikat ausmacht, daher dieser Satz auch der **Obersatz** (propositio maior) genannt wird; daß b) im zweyten Satze der Prämissen der engere Begriff das Subiekt und der Mittelbegriff das Prädikat ausmacht, daher dieser Satz der **Untersatz** (propositio minor oder subsumtio) genannt wird. Die Formel der Schlüsse dieser Figur ist also folgende:

Von A gilt B.	und umgekehrt.	Von A gilt nicht B.
C gehört mit zu A.		C gehört zu A.
Also muß von C auch B gelten.		Also kann von C auch nicht B gelten.

Bey dieser Figur ist allezeit dahin zu sehen, daß der Obersatz ein Universalsatz sey, daß der Untersatz beiahe, daß die Conclusion sich in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze, und in Ansehung der Quantität nach dem Untersatze richte, und daß die Wörter, wodurch die drey Begriffe bezeichnet werden, allezeit in der nehmlichen Bedeutung vorkommen. — Macht man den Mittelbegriff in beyden Prämissen zum Prädikat, so entsteht die zweyte Figur. Macht man ihn in beyden Prämissen zum Subiekte, so entsteht die dritte Figur. Macht man endlich den Mittelbegriff in dem ersten Satze der Prämissen zum Prädikat und in dem andern zum Subiekte, so entsteht ein Schluß in der vierten Figur. Durch Aufsuchung des Mittelbegriffes lassen sich die zweyte, dritte und vierte Figur leicht in die erste Figur verwandeln und nach dieser genauer prüfen. Die zweyte, dritte und vierte Figur sind als dem menschlichen Geiste natürliche Denkungsarten und Verbindungen der Sätze merkwürdig, und es kann ihr Gebrauch sogar unter gewissen Umständen etwas zur mehrern Deutlichkeit und zur bessern Einsicht der Wahrheit beytragen; so dient zum Beyspiel die zweyte

Figur zur bessern Unterscheidung gewisser Dinge, und die dritte Figur lehrt Ausnahmen bey solchen Sätzen machen, die allgemein scheinen könnten. Wollte man aber dieser geringen Vortheile wegen alle dieienigen Regeln und Spitzfündigkeiten, die von den Scholastikern über die drey letzten syllogistischen Figuren ausgebrütet worden sind, genau auseinander setzen, und dem Gedächtnisse anvertrauen, so würde dies eine sehr unnütze Anwendung der Zeit seyn, die so nicht hinreicht, das nützliche in ieder Wissenschaft gehörig einzusehen und völlig zu umfassen. (7) — Ausser den Schlüssen der vier Figuren giebt es noch andere, die von sehr großer Brauchbarkeit sind, indem sie die Erkenntniß des Wahren gar sehr befördern und erleichtern. Hierher gehören a) die Schlüsse, in welchen von der Wahrheit und Falschheit des einen Satzes auf die Wahrheit und Falschheit des andern Satzes, der von ienem nur den Worten nach verschieden ist, geschlossen wird. (ratiocinia aequipollentiae) b) Die Schlüsse von einem Gegensatz auf den andern (ratiocinia ad opposita) in welchen theils von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des contradiktorischopponirten Satzes, oder von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des contradiktorisch-opponirten Satzes, theils von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des contrairen Satzes geschlossen wird. Zu diesen gehören auch die disiunktiven Schlüsse, in welchen die

Prämisse eine logische Division enthält. c) Die Schlüsse der Umkehrung. (ratiocinia conuersionis) Einen Satz umkehren heißt, das Subiekt und Prädikat desselben versetzen; dies kann theils ohne Veränderung der Quantität des Satzes geschehen, (conuersio simplex) theils muß bey der Umkehrung die Quantität des Satzes verändert werden, (conuersio per accidens) theils muß auch vielmals die Qualität der Sätze bey ihrer Umkehrung verändert werden. (conuersio per contrapositionem) Sowohl die Regeln, die man in Ansehung der Umkehrung der Sätze giebt, sind nicht ausreichend genug, indem man nicht aus der Quantität der Sätze die Art ihrer Umkehrung, sondern aus anderweitigen Erfahrungen und Kenntnissen erkennen muß, als ist auch der Nutzen dieser Schlüsse sehr geringe, und sie lehren nur gewisse Dinge unterscheiden, die sonst leicht verwechselt werden. d) Die Induktion, (ἐπαγωγη) d. i. dieienige Schlußart, in welcher ein Prädikat für einen allgemeinen Begriff daraus gefolgert wird, daß selbiges bey allen Individuen der Art, oder bey allen Arten des Geschlechts sich befindet. Die Induktion ist bald vollständig, bald unvollständig, wenn nur einige Individua oder Arten angeführt werden. Da der Umfang der menschlichen Erfahrungen zu eingeschränkt ist, so ist leicht begreiflich, daß alle Induktionen, wenn sie Gegenstände von unübersehbaren Umfange betreffen, nur unvollständig seyn und bleiben kön-

können. (8) e) Die bedingten Schlüsse, (ratiocinia hypothetica) in welchen wegen der Verbindung zweyer Sätze die Wahrheit des letztern aus der Wahrheit des erstern (modus ponens) und die Falschheit des erstern aus der Falschheit des letztern (modus tollens) gefolgert wird. f) Das Enthymem, in welchem eine der Prämissen, weil sie leicht supplirt werden kann, ausgelassen wird. (9) g) Die Schlußkette (sorites) welche eine Reihe mehrerer abgekürzter Schlüsse ausmacht, in welchen aus dem Prädikat des vorhergehenden Satzes das Subiekt des folgenden abgeleitet wird. (10)

Da die Prämissen eines Schlusses nicht allezeit so beschaffen sind, daß ihre Wahrheit an sich einleuchtete, oder daß gar nichts wider dieselben einzuwenden wäre, so müssen sie **bewiesen werden**, d. h. es muß gezeigt werden, daß sie mit andern unzweifelhaften Sätzen in der genauesten Verbindung stehen. Die Beweise sind also eigentlich Schlußketten, die man so lange hinausführen muß, bis man auf Vordersätze kommt, deren Wahrheit an sich einleuchtet, und keines Beweises mehr bedarf. Die Wahrheit der Prämissen kann aber theils aus Begriffen, (a priori) theils aus der Erfahrung (a posteriori) dargethan werden. Bey ieder dieser Beweisarten trifft man gewisse Vortheile, aber auch gewisse Schwürigkeiten an. Uebrigens muß man sich bey den Beweisen theils davor in Acht nehmen, daß man nicht als ausgemacht



annimmt, was noch zu beweisen ist; (petitio principii) theils darf man nie den eigentlich zu beweisenden Satz mit einem andern verwechseln; (mutatio elenchi) theils darf man keinen Zirkel im Beweisen machen, und nie vom möglichen aufs würkliche schließen; theils hüte man sich, in den Beweisen zu solchen Sätzen überzugehen, deren Wahrheit im vorhergehenden Satze noch nicht dargethan worden ist; (saltus in demonstrando) endlich sey man beym Beweisen consequent. (11)

(1) Man hat alle Urtheile auf die Urtheile der Einstimmung und des Widerspruchs zurückführen wollen, und behauptet, in iedem Urtheile werde entweder gesagt, daß das Prädikat mit dem Subiekte einerley sey oder ihm widerspreche; v. *Helvetius* de l'Homme, S. II. ch. 4. und Reimarus Vernunftlehre, 1. Th. K. 5. Fast scheint es, als wolle man hiermit sagen, urtheilen sey so viel, als gewisse Begriffe sich als einerley oder als verschieden vorstellen, und dann wäre der Satz, alle Urtheile enthalten die Einsicht von der Einstimmung oder von dem Widerspruche zweyer Begriffe, falsch. Will man aber mit diesem Satze weiter nichts anzeigen, als in iedem Urtheile werden zwey Begriffe mit einander verglichen und ihr Verhältniß bestimmt, (in diesem Sinne scheint Reimarus zu sagen, alle Urtheile lassen sich auf Identität und Diversität reduciren) so ist er wenig fruchtbar, indem er die Verschiedenheiten, die in den menschlichen Gedanken vorkommen, gar nicht erläutert; man vergl. Locke über den menschlichen

lichen Verstand, L. IV. K. 1. *Leibnitz* N. E. L. II. ch. XI. p. 98. und Tetens Versuche über die menschl. Natur, IV. S. 328.

(2) S. Tetens über die menschl. Natur, Versuch VII. S. 504.

(3) Von diesem Unterschied der Sätze haben vorzüglich gehandelt Priestley in den Briefen an einen philosophischen Zweifler, 1. Brief, S. 35. Leipz. 1782. und Kant in der Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, S. 10.

(4) Beyläufig verdienen hier die aus der Mathematik entlehnten und noch üblichen Benennungen gewisser Sätze angeführt zu werden.

(5) Dies scheint zwar nur von den Subsumtionsschlüssen zu gelten, da aber alle übrige Schlüsse in Subsumtionsschlüsse aufgelöst werden können, so muß das, was hier gesagt worden, von allen Schlüssen überhaupt gelten.

(6) S. Tetens Versuche über die menschl. Natur, IV. Vers. S. 369.

(7) Die Regeln, die bey den vier syllogistischen Figuren zu beobachten sind, trifft man beynahe in allen ältern und neuern Logiken an, nur daß sie bald deutlicher, bald undeutlicher, bald mit mehr, bald mit weniger Rücksicht auf ihren praktischen Gebrauch vorgetragen werden. Vorzüglich aber verdienen zur Beförderung des Nachdenkens über die Syllogistik nachgelesen zu werden *Aristoteles* Analyt. prior. L. I. *Baco* de Augmentis, V. 2. Locke im Versuch über den menschl. Verstand, Buch IV. Kap. 17. Crusius Weg zur Gewißheit der menschl. Erkenntniß, Th. I. K. 7. u. 8. Lamberts Neues Organon, 1. B. Kap. 4 u. 5. Reimarus Vernunftlehre, K. 7. und Kants vortrefliche Abhandlung über die falsche Spitzfündigkeit der vier syllogistischen Figuren. —

Hierbey verdienen auch noch die vorzüglichsten modi der vier Figuren angemerkt und erklärt zu werden, die von der Quantität und Qualität der Sätze in einem Schlusse herrühren, welche Quantität und Qualität mit den Vokalen der Wörter affirmo und nego von den Scholastikern bezeichnet wurde. Die modi der ersten Figur sind in den Wörtern bArbArA, cElArEnt, dArII, fErIO, enthalten. — Ridiger wollte zeigen, daß auch vier Begriffe in einem Syllogismo könnten verglichen werden, v. de sensu V. et F. L. II. c. VII. allein es ist schon längst bewiesen worden, daß die von ihm angeführten Beyspiele, wenn sie vollständig ausgedrückt werden, eigentlich zwey Schlüsse enthalten.

(8) Unter den Alten zeichnete sich besonders die Sokratische Schule durch den Gebrauch der Induktion aus. Ueber diese Socratische Induktion, die man von der Induktion der Neuern fälschlich hat unterscheiden wollen, s. m. den *Aristoteles* Analyt. priorum, L. II. c. 23. Topicor. L. VIII. c. 2. *Diog. Laert.* L. III. S. 53. *Cic.* de Inuent. I. c. 31-33. Top. X. und *F. V. Reinhardi* de inductione veterum Differt. Vitemb. 1780. Ueber den Werth der Induktion aber s. m. *Baconis* N. O. L. I. §. 105 und 169. Locke über den menschl. Verstand, B. IV. K. 6. und Eberhard vom Begriff der Philosophie, S. 17. sq.

(9) Daß das Enthymem einen abgekürzten Schluß der ersten Figur ausmache, zeigt Wolf, v. Logica, P. I. S. IV. c. V. §. 452.

(10) Ueber die Trugschlüsse der Alten (captiones, sophismata,) s. m. den Menage in den animaduers. ad Diog. Laert. L. II. s. 108. und den Facciolati in Acroasibus dialecticis.

(11) S.

(11) S. Lambert N. O. 1. Band, Kap. VI. — Alle Beweise werden entweder analytisch oder synthetisch, direkte oder indirekte, κατ' ανθρωπον oder κατ' αληθειαν, ausführlich oder nicht ausführlich gegeben.

§. XXI.

Sprache. — Schrift.

Da es ohne den Gebrauch der Sprache dem menschlichen Verstande schwer, wo nicht gar unmöglich seyn würde, sich auf die mannichfaltige Art und Weise zu äußern, die bisher an demselben beobachtet worden ist; und da ferner die Beschaffenheit derjenigen Sprache, dessen sich der menschliche Verstand bey seinen Aeußerungen bedient, auf die Vollkommenheit und Unvollkommenheit dieser Thätigkeiten einen ungemein starken Einfluß hat, so kann wohl für den Philosophen, wenn er mit der Natur der menschlichen Erkenntniß bekannt werden will, keine Untersuchung wichtiger seyn, als die Untersuchung über die Sprache. Das Sprechen bestehet aber überhaupt darinnen, daß man seine Vorstellungen und Empfindungen zu erkennen giebt. Hierzu sind Zeichen erforderlich, die dasjenige, was wir zu erkennen geben wollen, vorstellen. Die Zeichen, durch welche etwas von ihnen selbst verschiedenes zu erkennen gegeben wird, sind entweder natürliche, wenn sie nach keiner getroffenen Verabredung unter den Menschen zur Anzeige des Bezeichneten gebraucht



werden, oder sie sind willkührliche; die willkührlichen Zeichen aber sind mit dem Bezeichneten entweder ähnlich, oder unähnlich, d. h. so beschaffen, daß nichts in ihnen vorkommt, was dem im Bezeichneten vorkommenden gleich wäre. Die Vollkommenheit der Zeichen endlich bestehet darinnen, daß sich die Theorie des Bezeichneten auf die Theorie der Zeichen reduciren läßt. (1)

Wenn Sprache überhaupt alles dasienige anzeigt, wodurch man seine Vorstellungen und Empfindungen zu erkennen giebt, so begreifft die Sprache a) den Ausdruck durch Ton und Geberde. In dieser Geberdensprache hatten es vorzüglich die Alten in ihren pantomimischen Spielen zu einem hohen Grad der Vollkommenheit gebracht, und das Bedürfniß hat auch in den neuern Zeiten viele gezwungen, sich derselben zu bedienen; (2) in diesem Verstande des Wortes Sprache kann man auch von den Thieren sagen, daß sie eine Sprache haben. b) Versteht man unter Sprache den Ausdruck unserer Vorstellungen durch artikulirte Töne, in welchen sich Mitlauter und Selbstlauter unterscheiden lassen. (3) Diese artikulirten Töne nennt man Wörter; nur der Mensch besitzt auf unsrer Erde den hohen Vorzug, seine Vorstellungen durch den Gebrauch der Wortsprache zu erkennen geben zu können. Von dem Allgemeinen der Wortsprache soll hier das nöthigste erinnert werden.

Ueber-

Ueberhaupt genommen ist die Sprache ein unentbehrliches Mittel zur Cultur und Vervollkommnerung des menschlichen Geistes. Alle Kräfte desselben würden ohne ihr nur in einem geringen Grade entwickelt werden, und man kann allezeit aus der Beschaffenheit und aus dem Reichthum einer Sprache die Größe und Vollkommenheit der Erkenntniß desienigen Volkes erkennen, das sich dieser Sprache bediente, und in derselben seine Kenntnisse aufbewahrte. Ohne Sprache würde nehmlich a) keine feste und dauerhafte Verbindung unter den Menschen Statt gefunden haben. (4) b) Wird durch den Gebrauch der Sprache das Aufbewahren der Empfindungen und Vorstellungen erleichtert, denn theils sind die Reproduktionen der gehabten Empfindungen gemeiniglich zu verworren, und erreichen selten die Lebhaftigkeit der unmittelbaren Empfindungen, durch die Verbindung derselben mit Tönen aber und mit willkührlichen Zeichen wird es leicht, sie dem Gedächtnisse so anzuvertrauen, daß sie, sowohl leicht wieder erweckt, als auch bey ihrer Wiedererweckung von allen übrigen Empfindungen unterschieden werden können; theils lehrt auch die Geschichte verwilderter und sprachloser Menschen, wie unentbehrlich die Sprache zur Aufbewahrung des Empfundenen sey, denn diese Menschen wußten gemeiniglich gar nichts von demienigen, was sich während ihres sprachloßen Zustandes mit ihnen zugetragen hatte. Auch würde

c) ohne

c) ohne Sprache weder die Absonderung und Trennung des Mannichfaltigen in einer Vorstellung und Empfindung so leicht seyn, als wie es durch den Gebrauch der Wörter ist, denn ohne Zeichen, an welche das Abgesonderte geknüpft wird, würde es gar bald mit dem Ganzen, von dem es genommen ist, wieder zusammenfließen, noch würde es auch ohne Sprache möglich seyn, die abgezogenen Begriffe auf so mannichfaltige Art zu verbinden, zu vergleichen und ihr Verhältniß einzusehen, als wie es vermittelst derselben täglich von uns geschieht. Endlich ist auch noch d) die Wortsprache das schicklichste Mittel andern Menschen alle dieienigen Empfindnisse mitzutheilen, die wir selbst haben. Es würde also die menschliche Erkenntniß ohne Sprache nie das, was sie ist, geworden seyn. (5)

In Ansehung des Ursprungs der Sprache hat man von ieher ganz verschiedene Meynungen geäußert. Einigen hat nehmlich der Ausdruck unserer Vorstellungen durch Worte so künstlich, so geheimnißvoll und so nothwendig zum Gebrauche der Vernunft und zur Entwickelung des menschlichen Erkenntnißvermögens zu seyn geschienen, daß sie den Ursprung derselben unter den Menschen von einem unmittelbaren Unterrichte der Gottheit ableiten zu müssen glaubten. (6) Der größte Theil der Philosophen hingegen hat sich in den neuern Zeiten für den menschlichen Ursprung der Sprachen erklärt. Denn da iene Meynung, daß nehmlich Gott unmittelbarer

Urhe-

Urheber der Sprache sey, gar nicht philosophisch ist, da ferner das Künstliche in den Sprachen gar nicht so groß ist, als wie man es ausgiebt, sintemal die ältesten Sprachen, die doch zunächst von Gott herrühren müßten, die unvollkommensten sind, da es auch ganz falsch ist, daß ohne Sprache der erste Gebrauch der Vernunft unmöglich sey, und da endlich der Mensch alle zum Sprechen nöthige Werkzeuge und Anlagen hat, so glaubte man, behaupten zu müssen, der Mensch sey selbst der Schöpfer seiner Sprache. (7) Der ganze Streit betrifft zwar eigentlich ein historisches Faktum, das wir wegen Mangel an Nachrichten nicht gehörig erörtern können, bedenkt man aber, daß in allen Sprachen unzweifelhafte Kenntzeichen ihres menschlichen Ursprungs angetroffen werden, denn alle Sprachen enthalten Wörter, die aus der Nachahmung der tönenden Natur entstanden sind, so wird man leicht einsehen, daß die Meynung von dem menschlichen Ursprung der Sprache ein großes Uebergewicht über iene habe. Nur muß man sich unter der Sprache der ersten Menschen nicht etwan einen vollständigen Inbegriff von Zeichen für alle dem menschlichen Geiste mögliche Vorstellungen denken; sie war höchst wahrscheinlich nur den Bedürfnissen dieses Menschen angemessen, und wuchs so wie die Kenntnisse und Bedürfnisse des Menschen wuchsen. Auch darf man nicht eben glauben, daß ieder Kopf würde im Stande gewesen seyn, Erfinder der

Spra-

Sprache unter den Menschen zu werden, sondern es scheint vielmehr die glückliche Erfindung der Sprachen sowohl vorzügliche Geistesgaben, als auch besondere Umstände, unter denen sich dieselben entwickelten, vorauszusetzen. (8)

Wenn aber der Mensch selbst der Erfinder seiner Sprache ist, so kann man weiter fragen, warum er sich der artikulirten Töne zur Bezeichnung seiner Vorstellungen bedient habe, und woher die große Mannichfaltigkeit in den menschlichen Sprachen entstanden sey? Was die erste Frage betrifft, so scheint die Natur selbst den Menschen bey der Erwählung der Töne zum Ausdruck für seine Vorstellungen angeführt zu haben, denn iede heftige Empfindung nöthiget uns oft wider unsern Willen einen Laut auszustoßen, durch welchen wir das Innere unserer Empfindungen zu erkennen geben; da ferner ein großer Theil der Dinge, die den Menschen umgeben, unter gewissen Umständen tönend ist, so war nichts leichter für den Erfinder der Sprache, als daß er diese Dinge durch die Nachahmung ihres Tones bezeichnete, (9) und gewisse fast in allen Sprachen vorkommende Wörter, die in Ansehung ihres Schalles mit den durch sie bezeichneten Sachen Aehnlichkeit haben, scheinen diesen angeblichen Ursprung der Wörtersprache zu bestätigen. (10) Zwar scheint es schwer zu erklären, wie der Mensch auf die Bezeichnung der nicht tönenden Dinge gekommen sey: Allein wenn man bedenkt, daß diese Dinge größtentheils

mit

mit den tönenden Dingen auf mannichfaltige Art in Verbindung stehen, daß sie mit diesen bald eine entferntere, bald eine nähere Aehnlichkeit haben, und daß es nach den ersten Fortschritten in Bezeichnung der Sachen und Vorstellungen durch Wörter, dem menschlichen Geiste leichte war, diese Bezeichnungsart zu erweitern, und auch auf nicht tönende Dinge auszudehnen, so wird man leicht den Gang des menschlichen Geistes in der Erweiterung der Sprache errathen können. Uebrigens ist auch die Bezeichnung der Vorstellungen durch Töne unter allen Bezeichnungsarten die bequemste, denn sie erfodert von Seiten unserer die wenigste Anstrengung, und die Empfindungen des Gehörs sind theils die verständlichsten, theils diejenigen, die so wie sie aufgenommen worden sind, beynahe unter allen Umständen nachgeahmt werden können, ohne daß man die Dinge, die sie bezeichnen sollen, vor sich habe. (11) — Von der Entstehung der Verschiedenheit unter den menschlichen Sprachen lassen sich mancherley Ursachen anführen. Denn nicht zu gedenken, daß die Natur der einfachen Laute, aus welchen die Wörter bestehen, weil ihre Aussprache und ihre Verbindung unter einander die größte Verschiedenheit zuläßt, die Verschiedenheit der Sprachen möglich machte, so mußte auch diese Verschiedenheit wegen der Verschiedenheit des Eindrucks, den eine und dieselbe Sache auf den Menschen macht, würklich entstehen; Ferner haben Speise

und



und Klima einen zu großen Einfluß auf die Stimmorgane, als daß sie ohne Einfluß auf die Aussprache der Töne und der Wörter hätten seyn können: Endlich konnte es auch nicht fehlen, daß nicht durch die Trennung der Menschen von einander, durch die Veränderungen, die sie in Ansehung ihrer Sitten, Neigungen, Kenntnisse und Regierungsformen erlitten, durch die Vermischung verschiedener Nationen zu einem Volke, und durch die Redner, Poeten und andere Schriftsteller eines Volkes theils neue Sprachen entstanden, theils solche Veränderungen in denselben vorgiengen, daß selbst dieienigen, die einerley Ursprungs waren, sich einander nicht mehr ähnlich blieben. (12)

Von dem ungemeinen Einfluß der Sprache auf die menschliche Denkungsart und Erkenntniß wird man sich leicht überzeugen, sobald man die genaue Verbindung unserer Vorstellungen mit den Worten, wodurch sie bezeichnet werden, überlegt. Denn da durch den fast unentbehrlichen Gebrauch der Wörter beym Denken, das Zeichen mit dem Bezeichneten nach und nach so verbunden wird, daß ienes anstatt dieses dienet, so muß von der Bestimmtheit und vom Reichthum der Wörter auch die Bestimmtheit und der Reichthum unserer Begriffe und Gedanken gänzlich abhängig seyn. Auch bekommen wir durch die Wörter der ausgebildeten Sprachen eine große Menge von Allgemeinbegriffen und von Beobachtungen über die Verhältnisse der Dinge,

die

die nie ohne Einfluß auf unser gesamtes Wissen bleiben kann. Und endlich ist ia dadurch, daß man bey Bildung der Sprache das Intellektuelle und durch die äußern Sinne nicht Empfindbare nach gewissen Aehnlichkeiten mit dem, was in die Sinne fällt, bezeichnet hat, unser Geist so oft angewiesen, was er sich bey diesem Intellektuellen vorstellen, und welche Vergleichungen er unter den Dingen anstellen soll. Mithin ist also iede Verbesserung und Erweiterung der menschlichen Sprache auch eine Verbesserung und Erweiterung der menschlichen Erkenntniß. (13)

Da die Erfindung und Fortbildung der Sprachen weder das Werk einer großen Sprachforschung, noch auch einer genauen Kenntniß der Natur seyn kann, sondern da sie gemeiniglich von ungebildeten Menschen abhängen, so läßt sich leicht vermuthen, daß in allen menschlichen Sprachen sehr viel willkührliches und fehlerhaftes vorkommen müsse, welches auch durch die Erfahrung hinlänglich bestätigt wird. Sollte aber eine Sprache ganz vollkommen seyn, (welche Vollkommenheit nach den verschiedenen Absichten der Sprache bestimmt werden muß, und daher auch keine absolute Vollkommenheit seyn kann) so müßten a) in derselben keine Wörter vorkommen, die mehr als eine einzige bestimmte Bedeutung hätten. Alle Sprachen besitzen solche vieldeutige Wörter, welche der Erkenntniß oft sehr nachtheilig sind. Inzwischen ist doch auch nicht zu leugnen, daß die Sprachen ohne vieldeu-



tige Wörter theils zu weitläuftig werden, theils eines großen Schmucks, nehmlich der Metaphern, beraubt seyn würden. Insofern also die Sprache zur Mittheilung unserer Empfindnisse bestimmt ist, muß sie vieldeutige Wörter haben. b) Auch sollten die Sprachen Wörter genug enthalten, durch welche alle Zustände und Eigenheiten einer Sache genau und bestimmt angegeben werden könnten. Rohe Sprachen haben gemeiniglich theils einen ungemeinen Reichthum an gleichbedeutenden Wörtern, theils fehlt es ihnen an den gehörigen Abänderungen der Wörter, welche den Abänderungen der Sache genau entsprächen und angemessen wären. c) Ferner sollten die Töne und Sylben der Wörter bedeutend und charakteristisch, d. h. so viel wie möglich so beschaffen seyn, daß zwischen ihnen und der Sache, die sie anzeigen, einige Aehnlichkeit Statt hätte. (14) Man trifft zwar in allen Sprachen bedeutende Wörter an, allein die mehresten Wörter sind doch gemeiniglich zu sehr willkührlich. d) Die Leichtigkeit der Aussprache ist keine geringe Vollkommenheit der Sprachen, durch die genaue Artikulation der Wörter wird dieselbe vorzüglich befördert. e) Endlich sollte sowohl in der Verbindung der Wörter zu neuen Wörtern, als auch zu ganzen Perioden nicht so viel Willkührlichkeit herrschen, als in den meisten Sprachen angetroffen wird, sondern hierbey darauf Rücksicht genommen werden, daß die Deutlichkeit und Genauigkeit der Einsichten

beför-

befördert würde. Den in den meisten Sprachen vorhandenen Unvollkommenheiten läßt sich aber nicht wohl auf einmal abhelfen. (15) — Was insbesondere noch die Sprache für die Bezeichnung der Begriffe in der Philosophie betrifft, so besteht das Wesentliche einer vollkommnen Sprache der Philosophie darinnen, daß sie a) alle dieienigen Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, die nicht in die Sinne fallen, richtig, bestimmt, und durch solche Worte ausdrücke, welche schon aufgehört haben, blos Zeichen empfindbarer Gegenstände zu seyn; daß sie b) Wörter enthalte, deren Sinn so genau umgrenzt ist, daß sie zur Bezeichnung verschiedner Dinge gar nicht mehr gebraucht werden können; (am meisten vermißt man in allen Sprachen eine hinlängliche Anzahl Wörter, durch welche die Gradualunterschiede der Dinge, wenn sie auch schon dem gemeinen Menschenverstand deutlich bemerkbar sind, genau bezeichnet werden könnten) und daß sie endlich c) fähig sey, durch Trennung und Verbindung der schon in ihr vorhandnen Wörter neue Wörter zu liefern, welche denienigen neuen Begriffen, die durch die Fortschritte in der Philosophie gefunden werden, angemessen sind und entsprechen. (16)

Für die Wörter hat man wieder besondere Zeichen erfunden, welche theils dauerhafter sind als die Töne, theils auch Abwesenden unsere Gedanken bekannt machen, man nennt diese Zeichen Schrift. Es lassen sich sehr viele

Schriftarten erfinden und gebrauchen. Die älteste und natürlichste ist die Mahlerey, oder die Abbildung der Gegenstände, die man vorstellen will. Aus dieser entstanden, wie es scheint, denn aus der Geschichte hat es noch nicht erwiesen werden können, die Hieroglyphen, (17) und diese gaben endlich Anlaß zur Erfindung der Buchstabenschrift, oder der Kunst, seine Gedanken durch willkührliche Zeichen auszudrücken. In Ansehung der Brauchbarkeit übertrifft die Buchstabenschrift alle symbolische Abbildungen der Sachen und Begriffe; auch ist sie unzählbarer Veränderungen fähig, wie aus der Steganographie, oder der Kunst, durch willkührliche Charaktere mit geheimer Bedeutung seine Gedanken zu bezeichnen, bekannt ist. (18) In wiefern übrigens wohl iemals eine allgemeinverständliche Schriftsprache, mit deren Erfindung sich verschiedene große Männer beschäftigt haben, erfunden werden kann und wird, läßt sich im Allgemeinen nicht bestimmen, da man durch dieselbe bald mehr, bald weniger zu leisten bemüht gewesen ist. (19)

(1) Ueber die Natur der Zeichen hat man nachzusehen Lamberts N. O. Semiotik, 1. Hauptstück. — An einer vollständigen Theorie der Zeichen, in welchen die Ceremonien als willkührliche Zeichen besonders wichtig sind, fehlt es uns noch.

(2) Ueber die pantomimischen Spiele der Alten ist nachzusehen *Du Bos* Reflexions sur la Poesie et sur la Peinture, T. III. S. 16. und über die

Geber-

Geberdensprache überhaupt Engels Mimik. – Die Geberdensprache besteht theils aus natürlichen Zeichen, theils aus willkührlichen. Zu ienen kann auch noch die Geschichte beym Livius, v. L. I. c. 54. und zu diesen die Signalsprache, m. s. die Berlin. Monatsschrift, Sept. 1786. gezählt werden.

(3) Auch in den kultivirtesten Sprachen trifft man noch unartikulirte Töne an.

(4) Daher nennt Cicero die Sprache mit Recht conciliatricem humanae societatis, de Leg. L. I. c. 9.

(5) S. Wolfs kleine philos. Schriften, II. Th. S. 169. Sulzers vermischte philos. Schriften, 1. Th. S. 179. und die Geschichten der in der Wildniß gefundenen Menschen. — Bey Kindern und rohen Menschen ist auch alles Denken und Vorstellen Sprache, daher die vielen Selbstgespräche bey denselben.

(6) Dies ist die Meynung des Cratylus beym Plato, im Gespräche gleiches Namens, p. 342. edit. Bip. Ferner sind ihr viele Kirchenväter und christliche Theologen zugethan. Vorzüglich aber hat den göttlichen Ursprung der Sprache vertheidigt Süßmilch, im Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung allein vom Schöpfer erhalten habe, Berlin, 1766.

(7) Dieienigen, die den menschlichen Ursprung der Sprache annehmen, weichen in Ansehung der nächsten Ursachen der Erfindung der Sprache ungemein von einander ab. Als eine Folge des gesellschaftlichen Lebens wollen den Ursprung der Sprache betrachtet wissen, Diodor Bibl. histor. L. I. c. 2. Rousseau sur l'Inegalité parmi les hommes, p. 79. sq. und Monboddo vom Ursprung der Sprache, 1. Th.

1. Th. 3. Buch, 1-4. Aus den Bedürfnissen der Gesellschaft und aus dem Empfindungsvermögen zugleich leiten die Erfindung der Sprache her Epikur, v. *Diog. Laert.* L. X. ſ. 75. *Lucretius* de R. N. L. V. v. 1027. ſq. Condillac über den Ursprung der menschl. Erkenntniß, II. Th. 1. Kap. Maupertuis über die Bezeichnung der Ideen, in Hißmanns Magazin, 1. B. S. 61. de Broßes über Sprache und Schrift, 1. Th. K. 6. S. 231. Leipz. 1777. und Tiedemann im Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprachen. Nach Sulzern, S. vermischte philos. Schriften, 1. Th. S. 166. und Herdern, S. über den Ursprung der Sprache, ist die Erfindung der Wörter mehr ein Werk des Nachdenkens und des Bestrebens der Menschen nach Licht und Klarheit in seinen Vorstellungen, als das Werk der Empfindungskraft, oder der Organisation des Körpers, und dies ist auch die Meynung des Sokrates beym Plato, vid. *Cratylus*, p. 241, 244 u. 266. Tetens endlich erklärt die Entstehung der Sprache aus allen denienigen Ursachen zusammengenommen, aus welchen einzeln genommen die bisher genannten Philosophen sie erklärt haben, und glaubt, sowohl innere als äußere Bedürfnisse haben den Menschen auf die Bezeichnung seiner Vorstellungen durch Worte geführt, S. die Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schrift, und die Versuche über die menschl. Natur, im Anhange zum 1. B. Diese leztere Erklärungsart des Ursprungs der Sprache scheint der Natur der Sache am angemessensten. -- Eine Geschichte dieser verschiedenen Meynungen hat Jobel herausgegeben, Frankfurth, 1733. in 8.

(8) Vid.

(8) v. *Plato*, l. c. und Tetens Versuche über die menschl. Natur, l. c. S. 778.

(9) Unstreitig sind wohl die ersten Fortschritte in den Wissenschaften und Künsten daher entstanden, daß die Menschen auf die Handlungen der Thiere Acht gaben; die Kamtschadalen waren auch so aufrichtig, dem Kapitain King zu gestehen, daß sie ihre Geschicklichkeit in der Medizin und Chirurgie den Bären zu verdanken hätten, auch halten sie die Bären für ihre ersten Tanzmeister, und der Augenschein setzt dies, wie King versichert, außer allen Zweifel, v. Voyage to the Pacific. Ocean. III. Band. Wie natürlich war es also nicht, daß der erste Mensch das Geschrey der Thiere nachahmte, und von dieser Nachahmung die Benennung derselben hernahm? Zu den sonderbaren Behauptungen des Lord Monboddo gehört auch diese, daß die Artikulation der Töne den Menschen nicht natürlich sey; angebohren ist die Artikulation freylich nicht, aber durch die Ausbildung der ersten rohen Naturtöne konnte sie leicht entstehen.

(10) Man hat sich viele Mühe gegeben, in den kultivirten Sprachen noch Spuren von iener Nachahmung der hörbaren Natur anzutreffen, die bey der Erfindung der Sprachen Statt gehabt hat, und diese Mühe ist nicht allezeit fruchtlos gewesen; v. *Plato* im Cratylus, p. 245. sq. *Leibnitz* N. E. L. III. ch. II. de Broßes über Sprache und Schrift, vorzüglich im 1. Th. K. 6. und der Verfasser der Schrift, so im Jahre 1759 von der Berlin. Akademie das Accessit erhalten.

(11) Von der Erwählung der Töne zu Zeichen der Sachen und Begriffe handeln auch noch Sulzer, l. c. S. 173. Herder über den Ur-

M 4 sprung

sprung der Sprache, S. 75. sq. und Tetens im Anhange zum 1. Bande, S. 770.

(12) S. Herder, l. c. S. 187.

(13) V. *Michaelis* de l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions, 1762. und Sulzer, l. c. S. 188. sq.

(14) Unter der ὀρθοτης των ὀνοματων des Plato im Cratylus scheint das Charakteristische und Bedeutende in den Wörtern verstanden werden zu müssen.

(15) Ueber das Allgemeine und Philosophische der Grammatik hat man außer demienigen, was in den in diesem §. schon angeführten Schriftstellern vorkommt, noch nachzulesen *Hermes* or a philosophical inquiry concerning language, by I. Harris, Lond. 1751. Grammaire generale par Beauzée, Par. 1767. Auch wird man vieles hierher gehörige in Adelungs Schriften über die deutsche Sprachlehre, und über den Styl finden.

(16) In wiefern die griechische, lateinische und deutsche Sprache zur Bezeichnung philosophischer Wahrheiten brauchbar sey, wird sich hieraus leicht bestimmen lassen. — Feine Bemerkungen über die Geschicklichkeit der Sprachen zum Ausdruck für Poesie, Beredsamkeit und Philosophie, stehen in den Briefen die neueste Litteratur betreffend, und in Herders Fragmenten über die deutsche neue Litteratur, Riga 1767.

(17) Ueber die Hieroglyphen der Aegypter s. m. Warburtons göttliche Sendung Mosis, Th. II. S. 105. und Niebuhrs Beschreibung von Arabien, S. 102. sq. Die Hieroglyphen der Amerikaner aber haben beschrieben Robertson in der Geschichte von Amerika, und Kraft in den Sitten der Wilden.

(18) Ueber

(18) Ueber die Steganographie s. m. *Baco* de Augmentis Sc. p. 150. Basil. und die Elementa artis decifratoriae, Regiomont. 1770. Von der Schrift überhaupt handelt Lambert im N. O. II. Band, Kap. 1.

(19) Um die Erfindung einer sogenannten allgemeinen philosophischen Sprache sind besonders bemüht gewesen D. *Iohn Wilkins* in seinem Essay towards a real character and philosophical language, welcher 1668 herausgekommen ist, und in welchem er sowohl eine reelle Wortsprache durch Anwendung der Aristotelischen Kategorien, als auch eine charakteristische Schriftsprache durch die Abbildung des Mundes beym Sprechen, hat finden wollen, und Leibnitz, der sich bis an das Ende seines Lebens damit beschäftigte. Nach der Beschreibung, die er in den Nouveaux Essais, L. IV. ch. VI. von der allgemeinen Charakteristik macht, sollte sie aus Zeichen bestehen, die mit den sichtbaren Dingen Aehnlichkeit hätten, und die unsichtbaren Dinge nach ihrer Verbindung mit dem Sichtbaren und durch Hülfe kleiner Zusätze darstelleten; in der historia et commendatione linguae characteristicae vniuersalis, v. Oeuvres de *Leibnitz* par *Raspe*, p. 533. aber beschreibt er sie durch id, cuius notae et characteres praestarent idem, quod notae arithmeticae in numeris, et algebraicae in magnitudinibus abstracte sumtis: diese leztere Art der allgemeinen Charakteristik hat *George Kolmar* in seinem Buche, Praecepta grammatica atque specimina linguae vniuersalis, Berolin. 1772. würklich zu geben versucht. Lambert endlich ging darauf aus, gewisse Zeichen einzuführen, durch welche die Beschaffenheit und das Ver-

hältniß der Begriffe bemerkt, und sonach die Erkenntniß der Wahrheit mehr erleichtert würde. Außer den im N. O. gegebenen Versuchen einer Zeichenkunst der Begriffe, S. Alethiologie, §. 52. und Dianoiologie, §. 197. sq. hat er dieselbe vorzüglich in den logischen Abhandlungen, so nach seinem Tode von Bernoulli herausgegeben worden sind, zu gründen und auszuführen gesucht. Ueber den Nutzen einer allgemeinen Schriftsprache s. m. die Briefe die neueste Litteratur betreffend, IV. Th. S. 231.

§. XXII.

Ahndungsvermögen.

Vermittelst des Verstandes ist es der menschlichen Seele möglich, sich eine Aussicht in die Zukunft zu eröffnen. Denn da das Gegenwärtige die Zukunft vorbereitet enthält, und da gleiche Ursachen im Allgemeinen gleiche Würkungen hervorbringen, so kann der Mensch aus gewissen gegenwärtigen Zuständen und Begebenheiten eines Dinges die künftigen Schicksale desselben vorhersehen und weissagen. Dieses natürliche Weissagungsvermögen besitzt ieder mit Vernunft begabte Mensch, aber es äußert sich nur vorzüglich dann, wann es durch ausgebreitete und richtige Erfahrungen und durch einen tiefen Beobachtungsgeist genährt worden ist. (1)

Bisweilen ist sich die Seele ihrer Schlüsse vom Gegenwärtigen aufs Zukünftige nicht deutlich bewußt, und sie kann oft die Prämissen nicht finden,

finden, aus welchen sie das Zukünftige gefolgert hat, indem sie nehmlich theils durch die Schnelligkeit ihres Ganges vom Gegenwärtigen aufs Zukünftige, (welcher Gang aber auch oft nur eine Erwartung des sonst Verbundenen nach den Gesetzen der Ideenassociation, analogon rationis, ist) theils durch Zerstreuung, theils durch Unfähigkeit in der Entwickelung ihrer eigenen Urtheile gehindert wird, den Grund ihrer Gefühle aufzusuchen. Diese dunkeln Empfindungen der Zukunft nennt man Ahndungen, und sie sind Erwartungen der Zukunft, die sich auf ein nicht deutlich entwickeltes Urtheil gründen.

Da die Aeußerungen dieses Ahndungsvermögens oft sehr auffallend sind, und da man sich dieselben wegen Unbekanntschaft mit den dunkeln Ideen in der menschlichen Seele oft nicht erklären konnte, so entstand die Meynung, daß es ein vom Verstande unabhängiges Ahndungs- und Weissagungsvermögen in der menschlichen Seele gebe, welches sich aber nicht unter allen Umständen äußere und entwickele. (2) Die Lehre von diesem Weissagungsvermögen der menschlichen Seele war zu vortheilhaft und einträglich, als daß sie nicht Vertheidiger genug hätte finden sollen, und man dachte auf verschiedene Mittel, wodurch dieses Vermögen erweckt werden könnte. (3) Da übrigens die Fakta, auf welche man sich in der Vertheidigung dieses angeblichen Vermögens der menschlichen Seele beruft, theils zweifelhaft und ungewiß, theils so beschaffen sind,

daß sie sich entweder aus den übrigen bekannten Kräften der menschlichen Seele oder aus dem ohngefähren Zusammentreffen gewisser Begebenheiten erklären lassen, so kann uns nichts berechtigen, ein besonderes Weissagungsvermögen im Menschen anzunehmen. Doch kann übrigens nicht geleugnet werden, daß es ein solches Weissagungsvermögen in der menschlichen Natur geben könnte. (4)

(1) Als ein merkwürdiges Beyspiel gehört hierher dasjenige, was Cicero in den Briefen an den Attikus von den zukünftigen Revolutionen in der römischen Republik vorhersagt.

(2) V. *Cicero* de Diuinat. I. c. 49. sq. *Plutarchus* de oraculorum defectu, p. 431-433. Franc. und *Ridiger* de S. V. et F. in dissert. prooem. §. 33-53.

(3) Von den Mitteln, deren sich die Griechen bedienten, um den divinatorischen Schlaf (ἐγκοιμησις, incubatio) zu erwecken, handelt Wolf in der Berlin. Monatsschr. 1787. Sept. Von den Mitteln, deren sich die Jongleurs bedienen, s. m. Kraffts Sitten der Wilden, III. Abth. §. 27. Meiners Abhandl. von den Mysterien, in den vermischten Schriften. Th. III. und über die sympathetische Reizbarkeit, im Gött. hist. Magazin, II. B. I. St. S. 40. sq. Viele Nachrichten von den Mitteln, deren sich die ietzigen Divinationsmänner zur Hervorbringung der Divination bedienen, stehen in der Berlin. Monatsschr. v. Jahr 1787.

(4) Schon Cicero hat das Divinationsvermögen glücklich bestritten, de Diuin. Lib. II. c. 54. sq. -- Sehr viele Nachrichten von

Ahn-

Ahndungen stehen in Moritzens Magazin zur Erfahrungsseelenkunde.

§. XXIII.

Genie.

Die bisher erklärten Erkenntnißkräfte der menschlichen Seele kommen, wie nach der Erfahrung hinlänglich bekannt ist, nicht bey allen Menschen in dem nehmlichen Grade von Vollkommenheit vor, welche Grade man auch in den meisten Sprachen einigermaßen unterschieden hat. Sind diese Erkenntnißkräfte bey einem Menschen klein und geringe, so nennt man ihn einen **Dummkopf**, einen schwachen oder seichten Kopf. (1) Besitzt aber iemand dieselben so, daß er zu einigen Fortschritten in dem, was zur menschlichen Erkenntniß gehört, geschickt ist, so sagt man von ihm, er haben einen **guten Kopf**. Zeigen sich endlich bey einem Menschen die Erkenntnißkräfte in einem ungewöhnlichen Grade der Vollkommenheit, so nennt man ihn einen **großen Kopf**, ein **Genie**. (2)

Die Aeußerungen und Würkungen dieser seltenen Größe in den menschlichen Erkenntnißkräften sind mannichfaltig und sehr auffallend, daher es auch gekommen ist, daß, wie es beynahe scheint, einige Philosophen dieselbe für eine besondere und von allen übrigen Kräften der Seele verschiedene Kraft angesehen haben, die sie nach denienigen Kenntzeichen, wodurch sich das Genie äußert,

äußert, charakterisirten. (3) Es sind aber diese Kenntzeichen des Genies a) eine ungemeine Leichtigkeit und Schnelligkeit bey Aeußerung einiger oder aller Seelenkräfte. (4) Diese Leichtigkeit und Schnelligkeit im Würken gewährt dem Genie ein lebhaftes Gefühl seiner Vollkommenheiten, und ist die größte Quelle der Glückseligkeit für dasselbe; auch entspringt aus ihr iener außerordentliche und unwiderstehliche Hang zu gewissen Beschäftigungen, den man bey den meisten Genies antrifft. (5) Auch zeigt das Genie b) einen ungewöhnlichen Grad von Aufmerksamkeit auf dieienigen Gegenstände, zu denen es vermöge der Stimmung seiner Kräfte hingezogen wird, daher ist es beständig von dem Gegenstande seiner Beschäftigung voll, daher betrachtet es alles, was ihm vorkommt, nur in Rücksicht und in Beziehung auf diesen Gegenstand, und daher erkennt es auch alles dasienige, was zu diesem Gegenstande gehört, mit einer Lebhaftigkeit und mit einer Genauigkeit, die alle, so nicht Genies sind, in Erstaunen setzt: Man pflegt diese Lebhaftigkeit der Vorstellungen **Begeisterung** oder **Enthusiasmus** zu nennen. (6) Endlich giebt sich das Genie auch noch c) durch Originalität, oder dadurch zu erkennen, daß es dieienigen Theile des menschlichen Wissens, mit welchen es sich beschäftiget, entweder erweitert, oder doch verbessert. Daher verläßt das Genie die gewöhnlichen und oft betretenen Pfade, daher erkennt es unter den Dingen neue Verhältnisse und Bezie-

hun-

hungen, daher wird es in seiner Sphäre Schöpfer und Erfinder. (7)

So wie überhaupt die Kräfte der menschlichen Seele fast nirgends isolirt würken, so hat man auch iene Größe der menschlichen Erkenntnißfähigkeiten, welche man Genie nennet, nicht blos in einer einzigen derienigen Kräfte, welche das Erkenntnißvermögen der Seele ausmachen, sondern in mehrern zu suchen, und es wird z. B. nie das Urtheilsvermögen bey einem gänzlichen Mangel der Einbildungskraft sich auf eine vorzügliche Art zeigen und äußern können. (8) Allein bey diesen verschiedenen Seelenkräften, deren Größe das Genie ausmacht, findet die mannichfaltigste Mischung und Subordination Statt, so daß bald diese, bald iene die Oberhand über die übrigen behauptet, und selbige gleichsam als nur zu ihrem Gefolge gehörig mit sich fortreißt. Von dieser Ueberlegenheit einer Kraft über alle übrige rührt eben iene vorzügliche Geschlicklichkeit zu einer besondern Art von Thätigkeit her, welche gemeiniglich das Genie zu etwas genannt wird. Findet das Genie nicht den ihm angemeßnen Gegenstand, so kann es sich freylich nicht in seiner Vorzüglichkeit zeigen, und kann sogar schwächer als ein gewöhnlicher Kopf zu seyn scheinen. (9) — Da die Gegenstände, zu welchen verschiedene Menschen Genie haben, sehr verschieden sind, so kann man dasselbe diesen Gegenständen gemäß eintheilen, und theils ein beobachtendes Genie, das sich auf

Fein-

Feinheit und Genauigkeit der Empfindungen gründet, theils ein Kunstgenie, das eine lebhafte und reiche Einbildungskraft erfodert, (10) theils ein wissenschaftliches Genie, welches in einem hohen Vorzuge der Verstandesthätigkeiten bestehet, theils ein praktisches Genie unterscheiden, welches letztere sich dadurch äußert, daß man mit Schnelligkeit alles dasienige einsieht und beurtheilt, was zur glücklichen Ausführung eines Entschlusses gehört und angewendet werden muß. Bey ieder dieser Gattungen des Genies lassen sich noch viele Unterabtheilungen anbringen. — Ungemein viel kömmt bey den Werken des Genies auf das richtige Verhältniß der untergeordneten Fähigkeiten zur Hauptfähigkeit desselben an, denn dieses richtige Verhältniß bewahrt vor Fehlern, welche zwar in den Werken des Genies weniger auffallend sind, aber doch allezeit Fehler bleiben, und es ist mithin eine sehr unrichtige Behauptung, wenn man sagt, das Genie sey über alle Regeln erhaben. (11)

Kömmt die außerordentliche Größe, worinne das Genie besteht, an allen Erkenntnißfähigkeiten eines Menschen vor, so nennt man ihn ein Universalgenie. Man kann freylich zweifeln, ob es iemals Menschen gegeben habe, deren Erkenntnißkräfte alle gleich groß und außerordentlich vollkommen gewesen sind, denn es scheint den sonstigen Regeln der Natur nicht gemäß zu seyn, daß sie ihre Güter in einen Punkt alle vereinigen sollte, auch scheint die große Voll-

Vollkommenheit aller Erkenntnißkräfte des Menschen nicht wohl vereinbar. Will man jedoch unter einem Universalgenie nichts weiter verstanden wissen, als eine Ueberlegenheit des Geistes in Ansehung einiger der vorzüglichsten Erkenntnißkräfte, so findet man freylich in der ältern und neuern Geschichte einige Beyspiele, die hierher gehören.

Die Frage, ob das Genie ein Werk der Ausbildung und Erziehung, oder ein Geschenk der Natur sey, läßt sich im Allgemeinen leicht entscheiden; denn da das Genie, wie hier angenommen worden ist, in einer außerordentlichen Stärke der Fähigkeiten besteht, und diese sich niemand selbst ertheilen kann, so erhalten eigentlich alle Genies ihren Beruf von der Natur. Wie sehr aber diese Gaben der Natur durch die Umstände, unter denen die Menschen leben, bald entwickelt und erhöhet, bald aber auch unterdrückt und zurückgehalten werden können, lehren sehr viele Erfahrungen, nach welchen manches Volk und manches Jahrhundert reich an großen Köpfen ist, wenn im Gegentheil andere Völker und andere Jahrhunderte beynahe keinen einzigen Kopf hervorbringen, der sich über das Mittelmäßige erhebt. Man muß also einräumen, daß zu jener Vollkommenheit des menschlichen Geistes, welche Genie heißt, nicht allein Naturgaben, sondern auch besondere äußere Umstände und Verhältnisse erforderlich seyen. Die äußern Umstände, die auf das Genie Einfluß haben,

 sind

sind doppelter Art, nehmlich theils physisch, wie Klima, Nahrungsmittel und alles, was auf die Körperconstitution würkt; theils moralisch, wie Erziehung, Regierungsform unter der man lebt, Ermunterungen, und Gelegenheiten die von der Natur ertheilten vorzüglichen Kräfte anzuwenden und zu üben. Wollte man nun aber genau bestimmen, wieviel ieder dieser äußern Umstände zur Entwickelung des Genies und der mancherley Erkenntnißkräfte in der menschlichen Seele beytrage, so würde man gewiß auf Behauptungen verfallen, die der Geschichte gar nicht gemäß wären, und wahrscheinlich wird der menschliche Geist wohl nie die Regeln aussindig machen, nach welchen die Natur ihre Lieblinge erzieht. (12)

(1) V. L'art de penser, p. 9. *Helvetius* de l'esprit, Disc. IV. ch. 8.

(2) So erklären das Genie Sulzer, in den vermischten philos. Schriften, Th. I. S. 307. und Eberhard in der Theorie des Denkens und Empfindens, S. 208. Dies scheint auch in Herders Erklärung des Genies zu liegen, nach der es in einer Menge in- oder extensivstrebender Seelenkräfte bestehen soll, S. die Preißschrift über die Ursachen des gesunkenen Geschmacks, S. 62.

(3) S. Gerard über das Genie, S. 7.

(4) Daher erklärt du Bos, v. Reflexions sur la Poesie et sur la Peinture, Tom. II. S. 1. p. 6. das Genie durch die Geschicklichkeit, welche ein Mensch von der Natur empfangen hat, gewisse Dinge gut und leicht zu verrichten, die andere nur schlecht verrichten. Wyttenbach

bach aber setzt das Genie in die Schnelligkeit der Einsicht des Wahren und Guten, dem Verstande hingegen eignet er einen langsamern Gang zu, v. Praecepta philosophiae logicae, p. 69. Amstel. 1771. 8.

(5) S. Flögels Geschichte des menschl. Verstandes, II. Abschn. §. 34. sq.

(6) S. Sulzer, l. c. S. 311. und über den Enthusiasmus s. m. den deutschen Merkur, Nov. 1775. Man sollte wohl, um das Zweydeutige im Worte Enthusiasmus zu vermeiden, drey Bedeutungen dieses Wortes von einander unterscheiden, nehmlich die gemeine, die ästhetische und die philosophische Bedeutung: Nach der gemeinen Bedeutung zeigt es die Leichtigkeit an, gewisse lebhafte Empfindungen zu haben, durch die man bey andern lächerlich wird: Nach der ästhetischen Bedeutung zeigt es denienigen Zustand an, in welchem man bey den Werken der schönen Künste und Wissenschaften so voll von seinem Gegenstande ist, daß man für das übrige keinen Sinn mehr hat: In der philosophischen Bedeutung aber zeigt es die heftige Neigung zu solchen Beschäftigungen des Geistes an, zu denen man vermöge seiner natürlichen Gaben ein natürliches Geschick hat. — Von der Seite des Enthusiasmus kannten und beschrieben auch schon die Alten das Genie, v. *Plato* im Io und im Phaedrus.

(7) Hiernach bestimmen das Genie Helvetius, v. de l'Esprit, Disc. IV. ch. 1. und Gerard über das Genie, S. 9. sq.

(8) S. Gerard vom Genie, I. Th. 2. Abschn.

(9) S. Meister über die Einbildungskraft, S. 129. und Flögel, l. c. Nichts wäre aber unrichtiger, als wenn man diese Unempfäng-

 lichkeit

lichkeit für gewisse Kenntnisse, so außer der Sphäre des Genies liegen, für etwas allgemeines bey allen Genies halten wollte.

(10) Ueber das Kunstgenie s. m. besonders Sulzers Theorie der schönen Künste, Artik. Genie, und Betinelli über den Enthusiasmus in den schönen Künsten.

(11) Wenn Regeln unvollständig abstrahirt sind, so kann das Genie sich freylich nicht nach selbigen richten, sondern wird Schöpfer für neue Regeln; man vergl. Gerard, l. c. S. 91. sq. und Leßings Dramaturgie, XXXIV. S. 265. und es ist demnach der Ausspruch des Aristoteles: nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit, v. Probl. XXX. 1. *Seneca*, de Tranquill. animi, c. XV. nur halbwahr, und eben so ist auch der Ausspruch beschaffen, daß ein Genie heftig in seinen Leidenschaften und zu Ausschweifungen geneigt sey. Viele solcher halbwahren Aussprüche über das Genie stehen in *Duff'* Essay on Original Genius und in den Obseruations on the Writings of the Original Genius's.

(12) Man wird gewiß allemal auf das hier angegebene Resultat kommen, wenn man dasjenige unparteiisch überlegt, was vom Einfluß des Klima auf den menschlichen Geist vom Falkoner, S. dessen Bemerkungen über den Einfluß des Himmelsstrichs, 1. Buch, K. 14-16. und Flögel, S. die Geschichte des menschl. Verstandes, III. Abschn. oder von andern gesagt worden ist. Und eben so verhält es sich auch in Ansehung der bestimmten Behauptungen, die man über den Einfluß der Regierungsformen auf die Entwickelung und Bildung der menschlichen Erkenntnißkräfte gewagt hat. — Was insbesondere noch

noch das philosophische Genie betrifft, so äussert es sich a) dadurch, daß man vom Besondern und Sinnlichen zum Allgemeinen und Unsinnlichen leicht fortgehen kann; b) durch eine Schnelligkeit im Bemerken der feinsten Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, die unter den Dingen und Begriffen Statt finden, jenes nennt man Witz, in der weitern Bedeutung des Worts, dieses aber Scharfsinn; c) endlich durch eine Leichtigkeit, mehrere und verschiedene Begriffe in ihren Verhältnissen zu einander und in ihrer Abhängigkeit von einander zu übersehen, welche Leichtigkeit gemeiniglich Tiefsinn genannt wird. Woraus überhaupt Fähigkeit zu einer Kunst und Wissenschaft erkannt werden könne, lehren Huart in der Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften, noch weit besser aber Garve über die Prüfung der Fähigkeiten.

Dritter Abschnitt.

Realität der menschlichen Erkenntniß.

§. XXIV.

Wahrheit.

Nachdem bisher gezeigt worden, worinne die Natur derienigen Kräfte des menschlichen Geistes bestehe, durch welche er eine Erkenntniß von Dingen erlangt, so muß nunmehro näher bestimmt werden, in wiefern dieser Erkenntniß Wahrheit zuzuschreiben sey, oder nicht. Das



Wort Wahrheit hat einen sehr vieldeutigen Sinn. Manchmal zeigt es blos die Gedenkbarkeit oder Möglichkeit unserer Begriffe und Urtheile an. (Metaphysische Wahrheit) Manchmal wird es von der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit ihren Zeichen, oder mit den Worten, gebraucht. (Moralische Wahrheit) Manchmal bedeutet es die Existenz der würklich vorhandenen Dinge. (Physische Wahrheit) Hauptsächlich aber versteht man unter der Wahrheit die Uebereinstimmung unserer Gedanken und Vorstellungen mit dem in der Natur Würklichen. Diese Art der Wahrheit nennt man zum Unterschiede von den übrigen Bedeutungen des Wortes, die **logische Wahrheit**, oder die Realität der menschlichen Erkenntniß, und setzt ihr den **Schein** oder den **Irrthum** entgegen, so wie man der physischen Wahrheit die Erdichtung entgegen setzt. Doch die Wörter Schein, Irrthum und Erdichtung werden nicht allezeit in dem nehmlichen Sinne gebraucht.

Nach dieser Erklärung von der Wahrheit betrachtet man die Begriffe und Vorstellungen des menschlichen Geistes als Kopien und Abrisse, worzu das Würkliche in der Natur das Vorbild ist, und glaubt, daß wann in ienen dasselbige angetroffen werde, was in diesen enthalten ist, ienen alsdann Wahrheit zuzuschreiben sey. Nun ist zwar diese Erklärung des Wahren, an sich betrachtet, richtig; da aber ein großer und sehr wichtiger Theil der menschlichen Erkenntniß, die Sinnen-

Sinnenerkenntniß nehmlich, dem Obiektiven in der Natur nie vollkommen entsprechen kann, und also nach iener Erklärung des Wahren ein grosser und vorzüglicher Theil des menschlichen Wissens ganz für Irrthum zu halten seyn würde, und da ferner diese Erklärung des Wahren keine Merkmale angiebt, nach welchen das Irrige in der menschlichen Erkenntniß von dem Wahren in derselben unterschieden werden könnte, (denn es giebt kein Mittel, die Vorstellungen und Gedanken mit ihren Gegenständen, die Nachbilder mit ihren Vorbildern zu vergleichen, und der Mensch kann nie aus seinen Vorstellungen herausgehen) so hat man sich schon längst nach einer brauchbarern Bestimmung dessen, was wahr seyn soll, umgesehen. (1) Man wird aber diese brauchbarere Erklärung des Logischwahren finden, wenn man auf die Natur und Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnißkräfte und auf ihre Beziehung zu den Würklichen in der Welt aufmerksam ist. Unser Geist ist nehmlich als ein würkliches Wesen von allen Seiten bestimmt und bey seinen Thätigkeiten gewissen Gesetzen unterworfen. Das außer uns Würkliche, das in der Seele dargestellet wird, ist als würklich auch von allen Seiten bestimmt, und steht in gewisser Beziehung auf uns und auf unsere Erkenntnißkräfte. Erkennen wir nun also gewisse Dinge nach denienigen Beziehungen, die sie auf unsere Erkenntnißkräfte haben, und vermittelst des richtigen Gebrauchs dieser Erkenntnißkräfte,

so ist in unserer Erkenntniß Wahrheit, und diese macht mithin dieienige Beschaffenheit unserer Erkenntniß aus, nach der sie dasienige enthält, was unser Geist vermittelst des richtigen Gebrauchs seiner Erkenntnißkräfte von der Natur der Dinge, insofern ihre Erkenntniß für ihn nützlich ist, wissen kann. Hieraus erhellet a) daß alles Logischwahre eigentlich etwas sich auf die menschliche Natur Beziehendes sey; b) daß der Mensch, wenn er die ihm von der Natur beym Gebrauch seiner Erkenntnißkräfte vorgeschriebenen Gesetze übertritt, oder vernachläßigt, und z. B. die sichtbaren Dinge für dasienige hält, was sie in der Entfernung zu seyn scheinen, oder wenn er dieienigen Seiten der Dinge außer sich, die sich nicht auf ihn beziehen, kennen lernen will, sogleich auf Schein und Irrthum verfallen müsse. Es läßt sich c) aus obiger Erklärung des Wahren abnehmen, warum man den paradoxen Satz einigermaßen behaupten könne, daß nehmlich mit ieder Wahrheit Irrthum, und mit iedem Irrthume Wahrheit vermischt sey; denn da die Dinge nie, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie in Beziehung auf unsere Erkenntnißart sind, von uns erkannt werden, so kann unsere Erkenntniß von den Dingen dem Obiektiven in den Dingen nie völlig gleich seyn, und da im Gegentheil auch der Mensch bey allem noch so Irrigen seiner Natur sich nie ganz entäußern kann, so kann man sagen, daß in iedem Irrthume, insofern er etwas gedenkbares enthält, etwas

etwas enthalten sey, das sich auf die Erkenntniß-
art des Menschen beziehe. (2) Auch zeigt die
obige Erklärung des Wahren d) warum keine
Wahrheit der andern geradezu widersprechen
könne, denn sollte dieser Widerspruch Statt fin-
den, so müßte entweder ein Ding sich auf diese
und zugleich auch auf eine andere Art auf uns
beziehen, oder es müßten dem menschlichen Geiste
diese und auch zugleich die entgegengesetzten Ge-
setze bey den Aeußerungen seiner Erkenntnißkraft
vorgeschrieben seyn, wobey sich nichts denken
läßt. e) Wird begreiflich, warum Irrthum
allezeit nachtheilig, und Wahrheit allezeit nütz-
lich für den Menschen seyn müsse, denn da der
Irrthum das Verhältniß der Dinge zu uns selbst
verdunkelt und entstellt, so können wir, so lange
wir ihm ergeben sind, nie unsern Verhältnissen
gegen das, was da ist, gemäß handeln. (3)
Endlich läßt es sich f) aus obiger Erklärung der
Wahrheit einsehen, warum sie, was vorzüglich
von ihr das praktische Leben angeht, zu allen Zei-
ten Beyfall gefunden hat, warum sie durch die
fürchterlichsten Bemühungen des Aberglaubens,
des Unglaubens und des Sektengeistes nie gänz-
lich hat unterdrückt werden können, (denn wenn
man auch im Stande war, eine Zeitlang ihre
Stimme zu unterdrücken, so war man doch nicht
im Stande, die ganze menschliche Natur und
das ganze Verhältniß alles Würklichen zur
menschlichen Natur zu verändern,) und warum
diejenigen Menschen, welche, wenn sie in ihrer

Erkenntniß irre geführt worden sind, noch einen Sinn für gewisse Wahrheiten, und vorzüglich für das moralische Gute, unverletzt erhalten haben, viel leichter zur Einsicht ihrer sonstigen Irrthümer gebracht werden können, als dieienigen, bey denen die ganze Erkenntnißart verdorben worden ist. Wahrheit ist nehmlich immer etwas für den Menschen Natürliches, Unwahrheit aber etwas Widernatürliches, und es kann also nicht fehlen, daß nicht der Unterschied beyder stark empfunden werden sollte.

Der menschliche Verstand hat in Ansehung des Gebrauchs seiner Erkenntnißkräfte und in Ansehung der Beziehung des Würklichen zu diesen Erkenntnißkräften seit den ältesten Zeiten einige Unterschiede bemerkt, die allerdings sehr wichtig sind, und die uns vielleicht den Weg zeigen können, auf welchem wir zur Beantwortung der schweren Frage gelangen, in wieferne man berechtigt sey, demienigen, was zuerst nur in Beziehung auf die menschliche Denkungs- und Empfindungsart wahr oder nicht wahr ist, auch einen obiektiven Gehalt außer der menschlichen Erkenntniß zuzuschreiben. Manches ist nehmlich in unserer Erkenntniß veränderlich und zufällig, oder so beschaffen, daß es sich anders denken und vorstellen läßt, als wie es in uns würklich gedacht und vorgestellet wird. Vieles ist hingegen in unserer Erkenntniß so beschaffen, daß wir es gar nicht anders denken und uns vorstellen können, als wie es würklich gedacht und vorge-

stellt

stellt wird. In dieser Rücksicht unterscheidet man zufällige und **nothwendige Wahrheiten.** Weiter hat man in Ansehung des Zufälligwahren bemerkt, daß manches davon mit der größten Allgemeinheit und Beständigkeit bey allen Menschen angetroffen werde, vieles im Gegentheil aber nur in der Erkenntniß des größten Theils der Menschen, oder nur einiger Menschen vorkomme. Man kann also **allgemein zufällige Wahrheiten** und **besonders zufällige Wahrheiten** unterscheiden. (4) In wiefern nun aber bey den Aeußerungen der verschiedenen Erkenntnißkräfte etwas nothwendiges und etwas zufälliges angetroffen werde, und in wiefern jenes uns zu einem Schritt über unsere subjektive Erkenntniß hinaus berechtige, verdient noch genauer bestimmt zu werden.

(1) Schon Cartesius dachte auf eine brauchbarere Erklärung des Wahren, und erklärte es, wie einige von den Alten, durch die klare und genaue Vorstellung einer Sache, v. Princip. Philos. P. I. §. 30. Medit. IV. *Malebranche* Recherche de la Verité, T. II. L. VI. ch. 1. und *Spinoza* Ethic. P. II. prop. 40-41. Da aber nirgends vom Cartesius bestimmt wird, worinn die klare und genaue Einsicht oder Vorstellung einer Sache bestehe, so enthält seine Definition keinen Charakter des Wahren. Wollte man hingegen das Logischwahre durch die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und Gedanken unter sich erklären, wie einige gethan haben, v. *Wolfii* Logica, P. II. S. 1. c. IV. §. 622. so bedenkt man nicht, daß

daß eine Erdichtung ohne allen Widerspruch, und dennoch logischfalsch seyn kann. Weit richtiger hat Mendelsohn in den Morgenstunden, Vorles. II. das Wahre durch dasjenige in unserer Erkenntniß erklärt, was das positive Vermögen unserer Seele zum Grunde hat, und auch er betrachtet eigentlich das Wahre als etwas relatives. — Uebrigens ist nicht zu leugnen, daß die hier gegebene Erklärung des Wahren nur eine Voraussetzung sey, die erst durch den Nutzen gerechtfertiget wird, den sie gewährt, und es ist möglich, daß mit der Zeit eine Definition des Wahren gefunden werde, in welcher es nach den Gefühlen des inneren Sinnes, wie Cartesius bey seiner Definition zur Absicht hatte, charakterisirt wird.

(2) In wiefern dieser Satz auch dann richtig sey, wann man das Wahre durch die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit ihren Objekten erklärt, zeigt Lambert N. O. Alethiologie, §. 191. sq.

(3) Nach einem andern Gesichtspunkt bestimmt Tetens den Nachtheil des Irrthums, S. die Versuche über die menschl. Natur, II. Band, S. 662.

(4) S. Feder über Raum u. Caussalität, S. 35.

§. XXV.

Kritik der Erkenntniß der äußern Sinne, des innern Sinnes, und der Vernunft. — Beziehung des gemeinen Menschenverstandes zur Spekulation.

Was nun also die verschiedenen Theile der menschlichen Erkenntniß und ihren subiektiven und

und objektiven Gehalt betrifft, so hat man in Ansehung der Erkenntniß der äußern Sinne sich unter den Philosophen schon längst dahin vereinigt, daß alles dasjenige, was sie uns darstellen, nur etwas sich auf unsere Natur, und insbesondere auf die Organisation unsers Körpers, beziehendes sey: Ja man würde sogar in die größten Ungereimtheiten und Widersprüche verfallen, wenn man die Vorstellungen der äußern Sinne für etwas halten wollte, das auch außer uns eben so beschaffen ist, wie es von uns wahrgenommen wird. Die Empfindungen nehmlich, die wir von den Farben, von den Tönen, von dem Süßen u. s. w. haben, sind nur bey Voraussetzung eines menschlichen Auges, eines menschlichen Ohres und einer menschlichen Zunge möglich, und ohne diese nichts. Hätten wir daher andere Sinnwerkzeuge, als wir itzt würklich besitzen, so würde uns die Sinnenwelt auch ganz anders erscheinen, als sie iezt erscheinet, hätten wir mehrere Sinne, so würden wir weit mehrere Eigenschaften an der Körperwelt gewahrnehmen, als wir iezt gewahrnehmen, da wir für diese Eigenschaften gar keinen Sinn haben. Die Körperwelt kann also auf tausendfache Arten empfunden und genossen werden, und von diesen Arten sind uns nur diejenigen bekannt, die wir selbst besitzen. (1) Zwar hat man an der Körperwelt Eigenschaften zu entdecken geglaubt, welche von aller unserer Empfindungsart unabhängig in dem außer uns Würklichen existiren sollen,

wie

wie z. B. die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, die Figur und die Bewegung, und daher alle Eigenschaften der Körper in ursprüngliche, (qualitates primariae) und in abgeleitete Eigenschaften (qualitates secundariae) eingetheilt; iene sollen das von unserer Empfindungsart unabhängige Wesen der Materie ausmachen, diese aber aus ienen erklärlich seyn. (2) Allein auch durch diese Eintheilung wird nichts gewonnen, denn alles, was wir von der Ausdehnung, von der Undurchdringlichkeit, von der Figur und von der Bewegung der Körper erkennen, erkennen wir nur vermittelst des Gebrauchs unserer Sinne, und ohne dieselben niemals; iene Eigenschaften sind also allezeit etwas auf unsere Erkenntnißart sich beziehendes. Auch haben die vorgeblich ursprünglichen Eigenschaften der Körperwelt vor den übrigen nichts weiter voraus, als daß sie durch mehrere Sinne erkannt, und mit mehrerer Beständigkeit und Uebereinstimmung als die abgeleiteten Eigenschaften erkannt werden. Noch weniger aber ist man im Stande, die abgeleiteten Eigenschaften aus den ursprünglichen zu erklären. Alles also, was wir von der Sinnenwelt wissen und erkennen, ist Beziehung auf unsere Empfindungsart. — Ohngeachtet aber alles, was wir vermittelst unserer Sinne erkennen, etwas Relatives ausmacht, so hat doch sowohl die Sprache des gemeinen Verstandes außer den Schulen, der die Obiekte der Sinnenwelt für Gegenstände

an sich, die von unserer Empfindungsart unabhängig sind, erklärt, einen Sinn, und läßt sich, wenn sie recht verstanden wird, vertheidigen, als lassen sich auch die Aussprüche der Idealisten und der Skeptiker, (insofern diese in Ansehung des Werthes unserer Sinnenerkenntniß mit ienen übereinstimmen) nach welchen die ganze Sinnenwelt nur eine Vorstellung in uns ausmacht, die gar nichts Obiektives zum Grunde hat, nicht vertheidigen und gut heißen. Denn a) sind die Gegenstände der äußern Sinne gewissermaßen von uns unabhängig; b) ist in den äußern Empfindungen viel Beständiges und Nothwendiges, welches von dem Veränderlichen in demselben unterschieden zu werden verdienet; c) giebt es sichere Kenntzeichen, woran das blos Subiektive bey den Vorstellungen der Sinnlichkeit von demienigen, was bey ihnen zugleich mit obiektive gegründet ist, unterschieden werden kann. Die Gegenstände der äußern Sinne sind erstlich gewissermaßen unabhängig von uns. Es lehrt nehmlich die Stärke des Gefühls, daß es eine äußere Körperwelt gebe. (v. §. VI.) Die Gegenstände dieser Körperwelt müssen aber als etwas Würkliches eine bestimmte Natur und Beschaffenheit haben. Diese bestimmte Natur der Obiekte unserer Empfindung kann nicht ohne Einfluß auf die Würksamkeit seyn, welche die Obiekte auf die menschlichen Sinnwerkzeuge äußern, und also rührt die Beschaffenheit der Empfindungen nicht allein von der Einrichtung unse-

unserer Sinnwerkzeuge und unserer Erkenntnißart her, sondern wird zugleich durch den Gegenstand der Empfindung selbst modificirt und bestimmt, und iede Empfindung der äußern Sinne ist mithin das Resultat der Beziehung, in welchem gewisse Gegenstände zu unserer Empfindungsart stehen. (3) Auch steht es ganz und gar nicht in unserer Willkühr, wo und wenn wir gewisse äußere Empfindungen haben wollen, sondern wir sind hierbey an gewisse unabänderliche Bedingungen und Umstände gebunden, so daß man also mit Recht und ohne der Spekulation zu nahe zu treten, sagen kann, es sey eine von uns unabhängige Körperwelt da, die auch da seyn würde, wenn wir überhaupt mit unserer Empfindungsart gar nicht da wären, oder wenn wir ganz andere Empfindungsorgane hätten, als wir würklich besitzen. (4) Fernes giebt es in den äußern Empfindungen eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die von dem Veränderlichen in den Empfindungen besonders unterschieden zu werden verdient. Das Runde erscheint immer als rund; die Wärme, das Licht der Sonne, wird von allen Menschen empfunden, die gesunde Augen und ein unverdorbenes Gefühl haben; die Körper erscheinen immer als außer und als neben einander, ia es läßt sich nicht einmal denken, daß Körper nicht ausser einander wären, oder daß es ein Wesen gebe, welches die Körper ohne Figur sich vorstelle. Vieles andere hingegen, was die Menschen bisweilen

weilen zu sehen und zu empfinden glauben, ist nur in der Phantasie eines oder einiger wenigen Menschen enthalten, wird nur unter gewissen Umständen und Bedingungen von diesen wenigen wahrgenommen, und widerspricht demienigen, was der übrige und größte Theil der Menschen empfindet und gewahrnimmt. Sollten wir aber wohl nicht berechtiget seyn, einen Unterschied zwischen den Vorstellungen eines Fieberpatienten oder Betrunkenen, und zwischen den Vorstellungen des übrigen Theils des menschlichen Geschlechts, der weder durch Fieberhitze, noch durch den Genuß berauschender Getränke leidet, zu machen? Sollen diese eben so wie iene Schein und Betrug genannt werden? Der Sprachgebrauch nennt dieses Beständige und Nothwendige in den äußern Empfindungen ein **Seyn**, eine **Würklichkeit**, und wenn wir uns für andere verständlich ausdrücken wollen, so dürfen wir diesen Sprachgebrauch nicht vernachlässigen oder übertreten. Endlich giebt es auch noch gewisse Kenntzeichen, woran das blos Subiektive in uns bey den Vorstellungen der Sinnlichkeit von demienigen unterschieden werden kann, was in denselben zugleich mit obiektive gegründet ist, oder woran wir den leeren Schein der Sinnlichkeit erkennen können. Wir pflegen nehmlich nur solche Empfindungen für wahr zu halten, welche einen gewissen lebhaften Eindruck auf uns machten, welche im Zustande des deutlichen Bewußtseyns unserer selbst erhalten wur-

den, und welche mit den Empfindungen der übrigen Sinne, oder des nehmlichen Sinnes zu verschiedenen Zeiten und unter andern Umständen, oder mit den Empfindungen anderer Menschen übereinstimmen. Besonders aber sind die vielen und verschiedenen Verirrungen und Ausschweifungen der Phantasie als solche noch dadurch erkennbar, daß sie theils die stetige Reihe unserer Empfindungen unterbrechen, und weder mit dem Vorhergegangenen noch mit dem Nachfolgenden in ununterbrochener Verbindung stehen, theils aber auch sich in Ansehung der Verbindung des Mannichfaltigen, das sie enthalten, nicht nach den Gesetzen der ursachlichen Verbindung, sondern nach den Associationsgesetzen, und nach deren Modifikationen bey einem jeden Menschen richten. Der Träumende und Verrückte lebt in seiner eigenen Welt, der Wachende und Besonnene aber lebt in einer gemeinschaftlichen Welt. (5) — Da also die Empfindungen der äußern Sinne sich auf etwas außer uns beziehen, da das Allgemeine und Beständige in denselben gegründet ist in dem Beständigen und Allgemeinen der Objekte unserer Empfindungen, und da wir durch Kenntzeichen es einsehen können, welche von unsern Empfindungen sich auf dieses Beständige des Würklichen außer uns beziehen, so können sie nicht leerer Schein seyn, so können sie eine Gewißheit in Ansehung des Objektiven außer uns erzeugen, und zum Grunde

einer Wissenschaft über das Würkliche in der Natur dienen.

Was aber die Gefühle des innern Sinnes und dasienige betrifft, was unsere Seele von sich selbst und von ihren Veränderungen gewahrnimmt, so beziehen sich diese Gefühle eben sowohl auf die Einrichtung unserer Natur, als wie sich die äußern Empfindungen auf dieselbe beziehen, oder sie bestimmen vielmehr die ganze menschliche Erkenntniß. Es entstehen nehmlich die Gefühle des innern Sinnes dadurch, daß die Seele auf ihre eigenen Veränderungen aufmerksam ist, und die von diesen Veränderungen zurückbleibenden Spuren beobachtet. Die Seele kennt also sich und ihre Thätigkeiten nicht unmittelbar selbst, sondern nur aus ihren Würkungen und Veränderungen. Rühren diese Würkungen und Veränderungen von außen her, so werden sie von den Außendingen und von der Beziehung dieser zu den Sinnorganen bestimmt, und müssen also in der Seele eine Veränderung würken, die sich auf die Sinnorgane bezieht. Rühren sie aber von der innern Selbstthätigkeit der Seele her, so beziehen sie sich auf dieienigen Theile des Seelenorgans oder des Gehirns, vermittelst deren die innere Selbstthätigkeit der Seele sich äußert. Und wer bürgt davor, daß nicht die Gefühle, die wir von unsern eigenen Veränderungen haben, eben solche aus etwas Verschiedenem zusammengesetzte Gefühle sind, als die Empfindungen des Lichts, der Farben,

und anderer einfacher äußererEmpfindungen? (6) Alles also, was der innere Sinn lehrt, ist etwas Subiektives. — In Ansehung der Nothwendigkeit und der Allgemeinheit scheinen die Empfindungen des innern Sinnes von den Vorstellungen des äußern Sinnes gar sehr abzuweichen. Man kann, wenn man empfunden, gedacht und gewollt hat, nie den Gedanken in sich hervorbringen, daß man nicht empfunden, nicht gedacht und nicht gewollt habe; man kann ferner das Angenehme nicht zugleich auch für unangenehm halten, oder von dem, was uns wahr zu seyn scheint, sich auch vorstellen, es sey falsch, oder endlich dasienige zugleich für recht erklären, was als unrecht erkannt worden ist. (7) Zugleich scheint aber auch nichts so verschieden und so widersprechend zu seyn, als die Urtheile der Menschen über Schönheit, Wahrheit, Moralität und über das Angenehme und Unangenehme. Wenn man iedoch bedenkt, daß die Verschiedenheit, die in Ansehung des innern Sinnes unter den Menschen Statt zu haben scheint, gar nicht so groß ist, als wie sie gemeiniglich vorgestellt wird, (denn es sind z. B. gewisse Handlungen beynahe allgemein unter den Menschen für unrecht und schändlich gehalten worden) und daß diese Verschiedenheit vorzüglich daher rührt, daß die Menschen vermöge der Verschiedenheit ihrer Sinnwerkzeuge und ihrer Einsichten von den Obiekten, die die Gefühle des innern Sinnes erzeugen, ganz verschieden afficirt werden, (8) so

so wird man einsehen und begreiffen, daß das Beständige und das Nothwendige, was bey diesen Gefühlen herrscht, uns berechtige, über das Subiektive unserer innern Sinne hinauszugehen, und auf etwas Obiektives zu schlüßen, das die Ursache des Subiektiven ausmacht. Ohnstreitig würde auch alles, was hier von dem obiektiven Gehalt der Gefühle des innern Sinnes gesagt worden ist, weit mehr einleuchtend seyn, wenn nicht die Würkungen dieses Sinnes so dunkel und so verworren wären, daß sie der Seele nur wie ein vorübergegangener Schimmer vorkommen.

Daß endlich auch die ganze Vernunfterkenntniß etwas Subiektives sey, läßt sich aus demienigen, was im vorhergehenden Abschnitt von der Natur des Verstandes gelehrt worden ist, leicht einsehen. Denn theils haben alle Allgemeinbegriffe ihren Grund im Einzeln, aus dem sie entstanden sind, und hängen also von innern und äußern Empfindungen ab, welche insgesamt etwas Subiektives ausmachen; theils wird die Art und Weise, wie wir von den Dingen urtheilen, sowohl durch die Erkenntniß, die wir von diesen Dingen haben, und die etwas Relatives ist, als auch durch die Einrichtung unsers Geistes und durch dieienigen Gesetze bestimmt, denen er bey den Aeußerungen seines Verstandes unterworfen bleibt; theils sind auch iene allgemeinen Grundsätze des menschlichen Verstandes, nach welchen wir unsere gesamte Erkenntniß ordnen und verbinden, und durch deren

Anwendung wir die Urtheile zu Schlüssen, und die Schlüsse zu Systemen verbinden, nur zunächst Grundsätze der menschlichen Natur, und also etwas Subiektives. (9) Ja es sind iene allgemeinen Grundsätze nur Regulative für das durch die innern und äußern Sinne Erkannte, so daß sie ohne Anwendung auf innere oder äussere Empfindungen ganz leer seyn würden, (10) und es giebt mithin weder eine reine, von aller Erfahrung unabhängige menschliche Vernunft, noch kann auch diese etwas anderes lehren, als was in Rücksicht auf die menschliche Natur wahr ist, oder was mehr als eine erweiterte Erfahrung wäre. Die ganze menschliche Erkenntniß macht also eine besondere Vorstellungsart von der Welt aus. — Aber der menschliche Geist hat sich von ieher für berechtiget gehalten, vorzüglich in Ansehung seiner Vernunfterkenntniß etwas Obiektives vorauszusetzen, auf das sie sich gründe, und mit dem sie harmonire oder übereinstimme, und daher dieselbe sowohl über alle Erfahrungen ausgedehnt und erweitert, als auch dafür gehalten, es seyen die allgemeinen und beständigen Grundsätze nicht allein Grundsätze und Regeln für seine Natur, sondern auch für alle verständige Naturen, die außer ihm noch da sind. Dieses Verfahren des menschlichen Geistes läßt sich rechtfertigen. Was nehmlich a) die Axiomata oder die allgemeinsten Grundsätze der Vernunft, als den Satz des Widerspruchs, und dieienigen, die aus ihm abgeleitet werden, (11) betrifft, so bleiben

bleiben freylich diese Grundsätze allezeit subiektive Grundsätze, aber es herrscht in Ansehung derselben eine solche Nothwendigkeit, daß wir sie nicht allein iederzeit und unter allen Umständen so denken müssen, als wie wir sie denken, sondern daß wir auch uns nicht einmal eine Vorstellung von einem Wesen machen können, das diese Grundsätze bey seinem Denken nicht befolgte. (12) Die Behauptung also, daß diese allgemeinen Grundsätze vielleicht nur allein Regeln und Grundsätze für unsere Natur seyen, hat gar keinen Grund, und dieienige Skepsis, die den obiektiven Werth dieser Grundsätze bestreiten wollte, würde sich selbst zerstören. (13) Und eben so kann auch b) dieses nicht getadelt werden, daß der menschliche Verstand seinen allgemeinen Erfahrungsurtheilen, wie z. B. dem Satze des zureichenden Grundes, (die den allgemeinsten Grundsätzen der Vernunft nur darinnen nachstehen, daß ihre Evidenz nicht so unmittelbar als die Evidenz iener ist, und daß bey ihrer Anwendung eher Fehler vorkommen können, als bey der Anwendung iener) obiektiven Werth beylegt, und ihn über die Erfahrung ausdehnt. Denn diese allgemeinen Erfahrungsurtheile haben, wenn sie auf das Beständige in der Natur gegründet sind, alles für sich, was sie zu allgemeinen Grundsätzen auch außer der menschlichen Erkenntniß erheben kann, und wider sie urtheilen, hieße, ohne Grund und wider seine eigene Vernunft, oder falsch urtheilen. Ja, da es sich in Ansehung des Satzes vom zu-

 reichen-

reichenden Grunde der menschliche Verstand nie vorstellen und denken kann, daß etwas aus Nichts entstanden sey, so muß auch ein solches Wesen, das in diesen Gedanken von ihm abweicht, ein Nichts für ihn seyn. (14)

Es ist bekannt genug, daß dasienige, was die Vernunft aus ihren allgemeinen Begriffen und Grundsätzen von einem Gegenstande lehrt, oft demienigen widerspricht, was die Gefühle des innern und äußern Sinnes über eben denselben lehren, und man hat daher dieienige Erkenntniß, welche aus den innern und äußern Sinnen entspringt, derienigen entgegengesetzt, welche durch den Gebrauch der Vernunft erlangt wird, und sowohl gefragt, wie sich beyde gegen einander verhalten, als auch, welcher Aussprüche am richtigsten und wahresten seyen? Beyde Fragen verdienen untersucht zu werden, worzu folgende Bemerkungen dienen mögen. a) Man nennt die sinnliche Erkenntniß, insofern sie den Kenntnissen der aus allgemeinen Begriffen und Grundsätzen schlüßenden Vernunft (Spekulation, raisonnirende Vernunft, höhere Vernunft) entgegengesetzt wird, Gemeinsinn, (gemeiner Menschenverstand, sensus communis) und versteht darunter, das Vermögen über Dinge und deren Beschaffenheit zu urtheilen, ohne sich dabey der deutlichen Entwickelung allgemeiner Begriffe und Grundsätze zu bedienen. (15) b) Gemeinsinn und höhere Vernunft sind nicht etwan zwey ganz verschiedene und sich einander ausschließende Kräfte

Kräfte der Seele, wie einige gemeynt haben, (16) sondern es ist ein und derselbige Verstand, welcher über die Gewahrnehmungen der Sinne im gemeinen Menschenverstande urtheilt, und welcher die allgemeinen Begriffe in der Spekulation nach deutlichen Grundsätzen zu Theorien verbindet. c) Der Gemeinsinn verfährt in seinen Urtheilen rasch, ohne sich bey iedem Schritt ängstlich darnach umzusehen, ob er mit Sicherheit gethan sey; die höhere Vernunft hingegen beleuchtet ieden ihrer Schritte, um nicht etwan irre zu gehen; dafür aber wagt diese sich auch gemeiniglich am weitesten in ihren Behauptungen. (17) d) Beyde können sich einander in Ansehung des Nothwendigen in den menschlichen Kenntnissen nicht geradezu widersprechen, sonst müßte der nehmliche Verstand mit sich selbst streiten. Ist daher Widerspruch in beyden da, so hat entweder der Gemeinsinn geirrt, und etwas für absolut nothwendig in der menschlichen Erkenntniß gehalten, was nur Gewohnheit und zufällige Ideenassociation war, oder die höhere Vernunft hat auf Begriffe und Grundsätze gebauet, die nicht sicher genug waren. (18) e) An sich betrachtet ist also weder der Gemeinsinn, noch die höhere Vernunft von allem Irrthume frey, noch kann auch einer von beyden geradezu vor dem andern den Vorzug verlangen, denn wollte man den Aussprüchen des Gemeinsinnes allein trauen, so würde dies zur Schwärmerey führen, und wollte man sich auf die Aussprüche

der Spekulation allein verlassen, so wäre dieß der nächste Weg zur falschen Vernünfteley. Beyde müssen sich vielmehr einander prüfen, aufklären und berichtigen, beyde müssen vereint uns zur Wahrheit führen. f) Da wo beyde in dem, was zufällig ist in der menschlichen Erkenntniß, einander widersprechen, muß man sich an diejenigen Aussprüche halten, die am besten gegründet, und den Regeln der menschlichen Vernunft am angemessensten sind. (19)

(1) Ueber das Relative der äußern Empfindungen vergleiche man vorzüglich *Cartesii* Princip. Philos. P. I. c. 3. *Malebranche* de la Recherche de la Verité, T. I. L. I. ch. VI. sq. Kästners Abhandlung über sinnliche Wahrheit; in den vermischten Schriften, II. Th. S. 372. a. 1783. Lamberts N. O. II. Th. Phänomenologie. Reids Untersuchung über den menschl. Geist, VI. Hauptst. 3-7. Abschn. Search Licht der der Natur, I. Th. I. B. 7. Kap. und Feder über Raum und Caussalität, S. 64.

(2) S. Locke über den menschl. Verstand, L. II. c. VIII. §. 9. sq. Lamberts N. O. l. c. §. 85.

(3) v. *Leibnitz*, N. E. L. II. ch. VIII. p. 87. und Hemsterhuis vermischte philosoph. Schriften, II. Th. S. 20. sq.

(4) S. Feder, l. c. S. 73. und Reimarus über die Gründe der menschl. Erkenntniß, S. 65. sq.

(5) Schon die Alten dachten über die Kenntzeichen des Wahren vom Falschen in den äußern Empfindungen nach. Am genauesten hat diese Kenntzeichen angegeben Crusius in der Logik, §. 436. Mendelsohn in den Morgenstunden Vorles. V. und Reimarus, l. c. —

Die

Die Fragen, wie der Mensch zum Unterschied der obiektiven und subiektiven Existenz der Dinge gelange, und ob der Mensch vorher ein Idealist sey, ehe er seine Empfindungen für Würkungen äußerer Obiekte hält? wie Büffon glaubt, v. Histoire naturelle, T. IV. p. 386. sq. aux Deux-Ponts. hat am gründlichsten Tetens beantwortet, in den Vers. über die menschl. Natur, V. Vers.

(6) S. Tetens Versuche über die menschl. Natur, II. B. XIII. Vers. S. 152 u. 169. — Weil die Gefühle des innern Sinnes weit weniger von der Würksamkeit äußerer Obiekte auf die Seele abzuhängen scheinen, als wie die Empfindungen des äußern Sinnes, denn iene begleiten auch die Vorstellungen der Phantasie, so kam es, daß man sich unter den Philosophen über das Subiektive des innern Sinnes weit früher einverstand, als über das Subiektive der äußern Sinne.

(7) Dieserwegen erklärt Leibnitz die Gefühle des innern Sinnes für ganz untrüglich, vid. N. E. L. II. ch. XXVII. p. 197.

(8) Könnte man allen Menschen einerley Empfindungen und Ideen beybringen, so würden sie auch bald über das, was wahr, schön und angenehm seyn soll, übereinstimmig denken. — Was besonders die Wahrheit der Erinnerung betrifft, die man weit mehr bezweifelt hat, als die Wahrheit der andern Gefühle des innern Sinnes, so s. m. Beattie über die Natur der Wahrheit, I. Th. II. Hauptstück, S. 71. Gemeiniglich irren wir uns aber bey der Erinnerung nicht sowohl darinnen, daß wir eine Vorstellung schon gehabt haben, sondern vielmehr in Ansehung der Zeit, des Orts und der übrigen Umstände, unter

unter denen wir sie gehabt haben; auch sind wir derjenigen Veränderungen uns nicht immer bewußt, welche die ehemaligen Vorstellungen durch die nachfolgenden Erfahrungen erlitten haben, und jene werden daher leicht mit gegenwärtigen und neuen Vorstellungen verwechselt.

(9) S. Feder über Raum u. Caussalität, S. 152.

(10) S. Locke über den menschl. Verstand, L. IV. K. 7. und Lamberts N. O. Alethiologie, §. 1.

(11) Sehr weitläuftig ist in dieser Ableitnng Crusius in der Logik, §. 258. sq.

(12) Außer den Skeptikern haben dem Grundsatze des Widerspruchs seinen objektiven Werth zweifelhaft gemacht Cartesius und Loßius. Jener meynt, daß die Wahrheit des Satzes vom Widerspruche nur von dem Willen Gottes abhange, v. *Cartes.* Meditationes, p. 141. dieser aber leitet die Unmöglichkeit das Widersprechende zu denken, von der Einrichtung der Gehirnfibern ab, und nimmt an, daß es Gott möglich gewesen wäre, eine solche Einrichtung der Gehirnfibern zu treffen, wodurch das Widersprechende denkbar geworden wäre, S. Loßius Physische Ursachen des Wahren, S. 56. Aber was soll das für ein Wesen seyn, das widersprechende Dinge denkt, kann ein Mensch von diesem Wesen eine Vorstellung haben?

(13) S. Tetens Versuche über die menschl. Natur, Vers. VII. vorzüglich S. 540. sq. Mendelsohns Morgenstunden, S. 72. und Feder, l. c. S. 156. Es ist freylich wahr, daß der Mensch niemals einen Mittelbegriff finden kann, um die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze außer der menschlichen Erkenntniß zu demonstriren; aber die ganze Einrich-
tung

tung unsrer Natur nöthigt uns, die objektive Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze unangetastet zu lassen, und derienige, welcher sie antasten wollte, würde mit seiner eigenen Natur streiten müssen.

(14) Feder, l. c. S. 160 und 174.

(15) S. Tetens Versuche, I. B. S. 519, 570 u. 587. und Reimarus über die Gründe der menschl. Erkenntniß, S. 33.

(16) Vorzüglich Reid und Beattie, welche den Gemeinsinn als ein instinktartiges Vermögen betrachten, S. Reids Untersuchung über den menschl. Geist, S. 390. und Beattie's Versuch über die Wahrheit, S. 28. sq.

(17) S. Eberhards verm. Schriften, S. 134.

(18) S. Tetens, l. c. B. I. S. 575. wo zugleich gezeigt wird, daß sich der Gemeinsinn selbst widerspreche, aber auch selbst wieder berichtige, und hierdurch vielmals den Aussprüchen der Spekulation Eingang ins menschliche Gemüth verschaffe. Hierüber vergl. man auch noch Feders Untersuchungen über Raum und Caussalität, S. 80. Bey den Widersprüchen der Systeme wird man gemeiniglich auch vermittelst einer andern Spekulation zeigen können, daß geirrt worden sey.

(19) S. Tetens, l. c. I. B. S. 584. — Beyläufig über das Orientiren im Denken nach dem gewöhnlichen Sinne.

§. XXVI.

Skepticismus.

Man hat es seit den ältesten Zeiten dem menschlichen Geiste streitig machen wollen, daß seine

seine Kräfte hinreichten, die Wahrheit zu erkennen, und sie auf eine untrügliche Art von dem leeren Schein und Irrthum zu unterscheiden, Ohngeachtet nun zwar die häufigen Irrthümer in der sinnlichen Erkenntniß und die steten Veränderungen und vielen Widersprüche in den menschlichen Meynungen die Betrüglichkeit des ganzen menschlichen Wissens zu bestätigen scheinen, so ist doch iene allgemeine Unentschiedenheit, welche man als eine unmittelbare Folge aus der vorgeblichen Betrüglichkeit der menschlichen Erkenntniß abgeleitet hat, so wenig der menschlichen Natur angemessen, und streitet so sehr mit unserm Interesse, daß man sich wundern muß, wie sie iemals so viele und so scharfsinnige Vertheidiger hat finden können.

Der allererste Schritt zu den Zweifeln über die Realität der ganzen menschlichen Erkenntniß war unstreitig die Bemerkung, die nachdenkenden Köpfen nicht leicht entwischen konnte, daß die Gegenstände der Sinne das bey weiten nicht sind, was sie uns zu seyn scheinen. Schon viele von den ältesten Philosophen Griechenlands bestritten daher die Aechtheit derienigen Eigenschaften, die an den in die Sinne fallenden Dingen bemerkt werden, und erklärten die ganze sinnliche Erkenntniß für bloßen Schein. (1) Nachdem aber die Kunst, Widersprüche hintereinander zu behaupten, und ieden Satz der menschlichen Erkenntniß zu bestreiten, Ansehen und Geld in Griechenland verschafften, so trat eine Anzahl Män-

Männer auf, nehmlich die Sophisten, die ein ordentliches Geschäft daraus machten, den menschlichen Geist zu verwirren, und nicht allein die Aechtheit der sinnlichen Erkenntniß, sondern auch die Wahrheit der Vernunfterkenntniß zu bestreiten. (2) Zwar waren **Plato** und **Aristoteles** (3) durch eine genaue Sonderung der Vernunfterkenntniß von der Sinnenerkenntniß bemüht, die Zuverläßigkeit und Untrüglichkeit iener zu retten: Allein sie konnten doch nicht verhindern, daß nicht gleich zu ihren Zeiten der völlige Skepticismus emporkam, dessen Stiffter, **Pyrrho** aus Elea, beynahe nichts weiter that, als daß er die Einwendungen, die man wider irgend einen Theil des menschlichen Wissens schon einzeln vorgebracht hatte, sammelte, und gewissermaßen systematisch verband. Ein scharfsinniger Schüler des Pyrrho, **Sextus Empirikus**, hat uns die besten Nachrichten von dieser Schule aufbewahrt, und nach diesen Nachrichten besteht das Wesen des Skepticismus theils in einer völligen und allgemeinen Unentschiedenheit, (ἐποχη) theils in einer Freyheit von aller Leidenschaften hervorbringenden Ueberzeugung. (ἀταραξια) (4) Zwar läugneten die Skeptiker nicht, daß der Mensch Vorstellungen habe, und daß in diesen Vorstellungen ein allgemeiner Schein enthalten sey: Allein sie bezweifelten die Aechtheit dieses Scheins, oder sie läugneten, daß dasienige, was wir durch den Gebrauch der Erkenntnißkräfte erkennen, obiektive gegründet

sey.

seyn. (5) Zur Rechtfertigung ihres allgemeinen Zweifels berufen sie sich darauf, daß allem, was man in der menschlichen Erkenntniß für fest gegründet ausgebe, eben so starke Gründe zu seiner Bestreitung entgegengesetzt werden könnten. (6) Diesen allgemeinsten Zweifelsgrund unterstützten sie theils durch mehrere allgemeine Gründe, (τροποι της εποχης) theils durch besondere Einwürfe gegen alles, was man für gewiß und zuverläßig in der menschlichen Erkenntniß ausgegeben hatte. (7) Uebrigens läugnen die Skeptiker, daß durch ihre Zweifel dem gemeinen Leben Nachtheil geschehe, denn wir befolgen, sagen sie, des praktischen Interesses wegen, dem in der menschlichen Erkenntniß enthaltenem Scheine. (8) **Arcesilaus**, der Stiffter der neuen Akademie, verband die Zweifel des **Pyrrho** mit den Lehren des **Plato**, und läugnete alles Criterium der Wahrheit. (9) **Karneades**, ein Nachfolger des Arcesilaus, der ihn im Scharfsinne und in der Beredsamkeit noch übertraf, leugnete zwar auch, daß es ein Criterium der Wahrheit gebe, und bestritt alles, was man in den andern Schulen Griechenlands für gewiß behauptete, (10) aber er milderte doch die Skepsin des Arcesilaus dadurch, daß er einen wichtigen Unterschied unter den Empfindungen annahm. (11) Uebrigens setzten sich Arcesilaus und **Karneades** vorzüglich den Stoikern entgegen, (12) auch läugneten sie nicht, daß man im täglichen Leben seinen Empfindungen und wahrschein-

scheinlichen Einsichten zu folgen befugt sey. (13) Nach und nach milderte man in der Akademie die Zweifelsucht des Arcesilaus und des Karneades, (14) und als mit dem Verfall des römischen Reiches der Untersuchungsgeist abnahm, so fing man auch an, eben so alles zu glauben und für wahr zu halten, als wie die Skeptiker und Akademiker ehemals alles bezweifelt und für ungewiß gehalten hatten. Warum in den mittlern Jahrhunderten weder der hierarchische Despotismus, noch der Stolz der Aristotelisch-Scholastischen Philosophie eine allgemeine Zweifelsucht aufkommen ließen, ist leicht einzusehen; und warum in den neuern Zeiten weniger Skeptiker hervortraten, als ehemals, da doch in den Widersprüchen der neuern Gelehrten Stoff genug zum Skepticismus vorhanden war, davon lassen sich die Ursachen leicht ausfindig machen. Von denienigen aber, die in den neuern Jahrhunderten dem Skepticismus öffentlich zugethan gewesen sind, verdienen vorzüglich gemerkt zu werden Agrippa, (15) le Vayer, (16) Huetius, (17) Bayle (18) und Hume, der neueste und scharfsinnigste Vertheidiger einer allgemeinen Zweifelsucht. (19)

Daß man den Skepticismus nicht immer aus der nehmlichen Quelle herleiten dürfe, ist leicht einzusehen, aber schwer ist es zu bestimmen, wodurch er insbesondere bey diesem oder ienem Menschen veranlaßt wurde. Im allgemeinen lassen sich folgende Ursachen seiner Entstehung

 ange-

angeben. a) Die Ueberlegenheit der Erkenntnißkräfte, und das Vergnügen, das große Köpfe empfinden, wenn sie im Streite mit andern, diesen die Größe ihrer Einsichten zeigen können, haben viele zum Skepticismus geführt. Schwache Köpfe haben daher auch nicht einmal Receptivität für den Skepticismus. b) Der Hang zum Sonderbaren und die Ruhmsucht finden beym Skepticismus viel Nahrung, und sie haben bey der Entstehung desselben mitgewürkt. Auch mögen c) die niederschlagenden Erfahrungen, die man so oft zu machen Gelegenheit hat, daß nehmlich die meisten Menschen nicht sowohl nach selbstgeprüften Gründen urtheilen, sondern vielmehr dem Ansehen und den Aussprüchen anderer folgen, und daß selbst dasjenige in der menschlichen Erkenntniß, was man vielmals für unumstößlich bewiesen hielt, bey genauerer Prüfung als eine leere Meynung erscheint, deren wahre Beschaffenheit nur durch einen Nebel von Spitzfindigkeiten verborgen ward, viel zur Entstehung des Skepticismus beygetragen haben. d) Da die Beweise, die man für die entgegengesetztesten Meynungen hervorgebracht hat, oft so viel Blendendes an sich haben, so kann es geschehen, daß durch die Prüfung derselben eine solche Verwirrung in der Seele erzeugt wird, daß sie sich für keine Meynung mehr erklären kann, sondern dem Skepticismus sich ergiebt. Endlich haben e) die Ungereimtheiten der Afterreligionen viele von den denken-

den

den Köpfen, die in ihnen erzogen waren, für den Skepticismus bestimmt. (20)

Um seine Unentschiedenheit und seine Zurückhaltung des leidenschaftlichen Beyfalls zu rechtfertigen, beruft sich der Skeptiker überhaupt auf das Subiektive aller Vorstellungen im menschlichen Geiste; insbesondere aber theils auf die Trüglichkeit und Ungewißheit der Erkenntniß des innern und äußern Sinnes, die sich durch die ungeheuren Widersprüche in den menschlichen Empfindungen und Gefühlen deutlich offenbare; theils auf die Unzuverläßigkeit und Ungewißheit der Vernunfterkenntniß, welche auf die ungewisse Sinnenerkenntniß gegründet ist, und welche die widersprechendsten Systeme und Albernheiten hervorgebracht und zu vertheidigen gesucht hat; theils auf das Bekenntniß der scharfsinnigsten Köpfe aller Jahrhunderte, die iederzeit darinnen übereingekommen seyn sollen, daß das letzte Resultat ihres unermüdeten Nachdenkens dieses gewesen sey, **daß sie nichts wissen**, welches sie auch sicher öffentlich bekannt gemacht haben würden, wenn sie nicht durch den blinden Verfolgungsgeist dummer und eingebildeter Dogmatiker davon wären abgeschreckt worden; theils endlich auf die wohlthätigen Würkungen des Skepticismus, sintemal er das beste Mittel seyn soll, sowohl das menschliche Gemüth wider alle regellose Leidenschaften, und wider die verabscheuungswürdige Intoleranz zu bewahren, als auch den menschlichen Geist für iede Wahrheit



heit offen und empfänglich zu erhalten, und ihm diejenige Bildung durch die beständige Untersuchung der entgegengesetzten Meynungen zu geben, welche ihn, wenn es ein Leben nach dem Tode giebt, wo das Materielle unserer jetzigen Erkenntniß wahrscheinlich ganz verlohren geht, für dieses neue Leben am geschicktesten macht. (21) — Alle diese Gründe beweisen nicht, was sie beweisen sollen, und zeigen nur, daß der Mensch irren könne, und auch oft geirrt habe, welches kein Vernünftiger iemals läugnen wird, und daß man in seinen Aussprüchen über das, was wahr oder falsch seyn soll, behutsam seyn müsse. Denn was a) die subiektive Beschaffenheit aller Vorstellungen im Menschen betrifft, so ist schon im vorhergehenden Paragraph gezeigt worden, daß sie im Obiektiven gegründet sey. Was aber b) die Widersprüche und die Abweichungen in den sinnlichen Empfindungen betrifft, so sind diese bey weitem nicht so groß, als man vorgiebt, sondern betreffen nur gewisse Gradualunterschiede, die in der individuellen Organisation eines ieden Menschen ihren Grund haben. Auch lassen sich ia nach Regeln die Fälle bestimmen, wo der Mensch in Ansehung seiner sinnlichen Erkenntniß irrt. Irrthum entsteht nehmlich, wenn in die Empfindungen etwas übergetragen wird, was nicht in ihnen enthalten ist, sondern nur durch die Geschäftigkeit der Phantasie damit verbunden wird, oder wenn man die Gesetze übertritt, die uns von der Natur vorgeschrie-

schrieben worden sind, um eine unsern Bedürfnissen angemessene Erkenntniß des außer uns Würklichen zu erlangen. Die Irrthümer der Sinnenerkenntniß sind also erkenntbar, und können uns zu keinem beständigen Zweifel berechtigen. Anlangend aber c) die Vernunfterkenntniß, so sind die allgemeinsten Grundsätze der Vernunft wegen des sie begleitenden Zwanges über ieden Zweifel erhoben, und daß auch ihre Anwendung nicht allgemein trüglich sey, lehrt die Mathematik. Zwar widersprechen sich die philosophischen Systeme aller Jahrhunderte: Allein die Entstehung dieser Widersprüche, nicht zu gedenken, daß sie nicht so groß sind, wie man vorgiebt, läßt sich sehr leicht erklären. Widersprüche sind nehmlich daher entstanden, daß man Aussprüche über Dinge gewagt hat, die gänzlich außer dem Gesichtskreise des Menschen liegen, und über seine Fassungskraft gehen; daß man oftmals nur über Worte gezankt hat, ohne einmal recht zu wissen, wovon eigentlich die Frage war; (22) daß es zu allen Zeiten ein sklavisches Heer von Nachbetern gegeben hat, die kein grösser Verbrechen kannten, als von den nicht verstandenen Worten ihrer Lehrer abzuweichen, und die es nicht einmal für möglich hielten, daß man außer ihrer Schule auch denken könnte; und daß endlich Stolz, Leidenschaften und Vorurtheile einen ungemein großen Einfluß auf die menschliche Ueberzeugung und auf die Entstehung gewisser Systeme gehabt haben. Zwar



widersprechen sich die Menschen auch oft in ihren eigenen Behauptungen, aber gewiß nicht deswegen, weil sie widersprechende Dinge denken könnten, sondern weil der Widerspruch sich unter die Dunkelheit und Vieldeutigkeit der Worte verbirgt, und man darf nur den Widerspruch ihnen begreiflich machen, wenn sie denselben fahren lassen sollen. d) Die aufgeklärtesten Köpfe aller Jahrhunderte sind nicht völlige Skeptiker gewesen, sondern sie haben sich nur den dreisten Behauptungen der Dogmatiker über Dinge, die der Mensch entweder gar nicht, oder doch nicht zuverläßig wissen kann, entgegengesetzt. (23) e) Der letzte Grund des Skepticismus ist vielleicht die brauchbarste Seite an demselben. Aber muß es denn nothwendig geschehen, daß wir uns in ein System so fest setzen, daß wir über dasselbe gar nicht mehr hinausdenken können, und daß wir für neue Wahrheiten allen Sinn und alle Receptivität verlieren? Oder kann man außer dem Skepticismus weder tolerant seyn, noch durch anhaltendes Forschen und unermüdetes Prüfen seinem Geiste diejenige Uebung verschaffen, die ihn zum Leben nach dem Tode vorzüglich geschickt macht? Endlich ist aber auch noch f) zu bedenken, daß der Skepticismus im stärksten Widerspruche mit unserer ganzen Natur stehe, und daß er leicht sehr nachtheilige Folgen für unsere moralische Ausbildung und Vervollkommnerung haben könne. Denn was würde aus demjenigen Menschen werden, der den

Skepti-

Skepticismus auf sein Betragen und auf seine Handlungen ausdehnen wollte? oder wie kann man iemals wider alle unläugbare Erfahrungen über den innigen Zusammenhang der menschlichen Vorstellungen und Gedanken behaupten, daß iene theoretischen Zweifel, durch welche man die ersten und heiligsten Wahrheiten in der menschlichen Erkenntniß umzustoßen sucht, gar keinen Einfluß auf unser Bestreben nach Tugend und nach Vervollkommnerung unserer Natur haben sollen? Wie kann man z. B. glauben, daß die vorgeblichen Zweifel über das Daseyn Gottes, über die Substanzialität unserer eigenen Person, über die Unsterblichkeit u. s. w. iemals so sehr könnten isolirt werden, daß sie im praktischen Leben uns nirgends einfallen, und in Ansehung dessen, was wir thun sollen, uns nirgends ungewiß machen sollten? Oder wie kann man sich endlich einbilden, daß iene Zweifel dadurch, daß wir gewisse Lehren als unentbehrlich zu unsern Handlungen ansehen wollen, überwogen werden, und daß sie selbst bey vorkommenden Reizen zum Bösen und bey der geringsten Neigung zu Ausschweifungen nicht auf den Willen würksam seyn sollten? (24)

(1) Die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß bestritten zuerst Xenophanes und Parmenides, v. *Cicero* Acad. Qu. IV. c. 23. *Sextus* adu. Log. I. f. 51. und Meiners Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom, 1. B. S. 610. Heraklit und Empedokles

 folgten



folgten ienen in ihren Aussprüchen über die sinnliche Erkenntniß; vom Heraklit s. m. den *Sextus* Hypotyp. Pyrrh. L. I. c. 29. adu. Log. I. §. 126. *Diogenes*, L. IX. §. 8. und über seinen Satz, daß alles einer steten und plötzlichen Veränderung unterworfen sey, vergl. man den Aldobrandin und den Menage zum Diogenes am angeführten Orte; vom Empedokles aber handelt *Sextus* adu. Logicos I. §. 120-125. Metrodor von Chios, ein Schüler des Democrit, von dem aber sehr wenig Nachrichten übrig sind, soll auch schon die Wahrheit der Vernunfterkenntniß und überhaupt alles Criterium des Wahren geläugnet haben, v. *Cicero* Acad. Qu. IV. c. 23. Noch weit mehr wurde die Skepsis durch die Sophistik des Zeno von Elea, eines Schülers des Parmenides, vorbereitet; S. Meiners, l. c. I. Band, S. 710.

(2) Unter den Sophisten, deren Geschichte Meiners, l. c. II. B. S. 169. so meisterhaft beschrieben hat, zeichneten sich in Ansehung der Bestreitung alles Wahren vorzüglich Protagoras und Gorgias aus. Jener erklärte alle Empfindungen und Vorstellungen für wahr, und alles dasienige, was iemanden wahr scheint, hielt er auch in Rücksicht auf ihn für wahr; παντων χρηματων μετρον ἐϛιν ἀνθρωπος war sein Ausspruch über den Werth der menschlichen Erkenntniß; v. *Sextus* adu. Log. I. §. 60. sq. Gorgias wollte in seinem Werke über die Natur darthun, daß sowohl nichts existire, als daß auch, wenn etwas existire, solches doch von den Menschen weder begriffen, noch andern mitgetheilt werden könne; v. *Sextus*, l. c. §. 65. Auch läugnete Gorgias, daß der Mensch einen Verstand

stand habe, v. *Sextus* Hypotyp. Pyrrh. L. II. c. VI. §. 57.

(3) Plato vertheidigt im Theätet wider den Protagoras den Unterschied zwischen sinnlicher Erkenntniß und Vernunfterkenntniß, und hierinn folgt ihm auch Aristoteles mehr, als er ihm in den übrigen Theilen der Philosophie folgte, v. *Aristoteles* Analyt. post. L. I. c. 2, 6, 7. *Cicero* Acad. Qu. I. c. 8.

(4) V. *Sextus* Pyrrhon. Hypotyp. L. I. c. 4, 12.

(5) V. *Sextus*, l. c. c. 10.

(6) V. *Sextus*, l. c. c. 12.

(7) Von den τροποις της ἐποχης handelt *Sextus*, l. c. c. 14.

(8) V. *Sextus*, l. c. c. 11.

(9) V. *Sextus* adu. Logicos, I. §. 150-158. *Cicero* Acad. Qu. II. c. 20-24. de Oratore, III. c. 18.

(10) V. *Sextus* adu. Logic. I. §. 159-166. *Cic.* Acad. Quaest. II. c. 18.

(11) V. *Cicero*, l. c. c. 31, 32, 38. *Sextus*, l. c. §. 169-173. Die Merkmale, wodurch man den Pyrrhonismus von den Zweifeln des Arcesilaus und Karneades hat unterscheiden wollen, v. *Sextus* Pyrrhon. Hyp. I. c. 33. und Bayle im Wörterbuch, Art. Pyrrho, Arcesilaus und Karneades, sind eingebildet, denn sowohl das Resultat ist beym Pyrrhonismus und bey den akademischen Zweifeln das nehmliche, als bedienten sich auch die Skeptiker und Akademiker der nehmlichen Gründe, um die Wahrheit zu bestreiten; m. vergleiche, um dies einzusehen, die τροπους της ἐποχης der erstern beym Sextus, Pyrrhon. Hyp. I. c. 14. mit dem, was Cicero Acad. Qu. II. c. 23. sq. von den Gründen der Akademiker

 für

für ihre Zweifelsucht sagt. Den Unterschied der jüngern Akademiker von den Skeptikern bemerkt Garve in den Anmerkungen zum II. B. des Cicero von den Pflichten, S. 7. sq.

(12) Die Stoiker weichen in der Lehre von der Wahrheit von allen übrigen Philosophen Griechenlandes ab. Das Hauptsächlichste ihrer Doktrin ist Folgendes. Die Vorstellungskraft (φαντασια) umfaßt a) die äußern Empfindungen, (φαντασιαι αισθητικαι visa) b) Die Abstrakta und Allgemeinbegriffe, (φαντασιαι λογικαι, προληψεις die bey allen Menschen einerley seyn sollen, daher sie auch κοιναι ἐννοιαι genannt werden, v. *Arriani* Diss. Ep. L. III. c. 26.) und c) die Vorstellungen der Phantásie (φαντασματα) v. *Diog.* Lib. VII. s. 50-54. Diese verschiedenen Vorstellungen erwecken in der Seele entweder ein angenehmes Gefühl, (συγκαταθεσις, Billigung) oder ein unangenehmes Gefühl, so nicht ganz von unserer Willkühr abhängt, v. *Gellius* N. A. L. XIX, 1. *Cic.* Acad. Qu. II. c. 12. sondern durch die Evidenz und Deutlichkeit der Vorstellungen (ἐναργεια) erzwungen wird, v. *Cic.* Acad. Qu. I. c. 11 Diejenigen Vorstellungen und Gedanken aber, die so evident sind, daß sie mit festem Beyfall für wahr erklärt werden müssen, wurden deutliche (φαντασιαι καταληπτικαι, visa comprehensibilia, sinnlich klare) genannt, ihnen wurden die nicht deutlichen Vorstellungen und Gedanken (non percepta, ἀκαταληπτικαι φαντασιαι) entgegengesetzt, denen es an innerer Evidenz fehlt, und die also eigentlich den Beyfall nicht erzwingen, v. *Sextus* adu. Log. I. s. 246. sq. *Cic.* Acad. Qu. L. I. c. 11. L. II. c. 6, 18, 26, 35. Die deutlichen Gedanken und Vorstellungen machen

machen das Wahre in der menschlichen Erkenntniß aus, sie erzeugen Gewißheit, und sind so beschaffen, daß sie unmöglich von einem nicht vorhandenen Gegenstande sollten herkommen können. Die Deutlichkeit ist also in der Logik der Stoiker das Criterium der Wahrheit, (v. *Diog.* VII. ſ. 54. *Sextus* adu. Log. I. ſ. 152.) und alle Wissenschaft (ἐπιςημη) muß aus deutlichen Vorstellungen und Gedanken bestehen, v. *Cic.* Acad. Qu. II. c. 35, 36, 47. *Sextus*, l. c. ſ. 151. Mehreres über diese Lehre der Stoiker s. m. in Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, 1. Theil, 1. Hauptst. -- Epikur läugnete zwar nicht, daß die Eindrücke ein und desselben sinnlichen Gegenstandes bey verschiedenen Menschen verschieden seyen: Allein er nahm doch an, daß ieder Sinn in Rücksicht auf einen ieden Menschen untrüglich wahr sey, und daß iede Empfindung völlig eben so beschaffen sey, als das Obiekt der Empfindung. Wenn aber in den menschlichen Meynungen und Lehren Widerspruch vorkomme, so, sagte er, könne dieser blos vom Verstande und von der Urtheilskraft herrühren, v. *Sextus* adu. Logic. I. ſ. 203. *Cic.* Acad. Qu. II. c. 46. *Diogenes* L. X. ſ. 31 - 34. *Lucretius* de R. N. IV. v. 464. ſq.

(13) V. *Sextus* adu. Log. I. ſ. 158. *Cic.* Acad. Qu. II. c. 18 und 32.

(14) Dies erhellet aus dem, was Cicero Acad. Qu. II. c. 4, 43, 45. vom Antiochus und Aristo sagt.

(15) Sein Werk de incertitudine et vanitate omnium ſcientiarum ist eine sehr leere Deklamation wider die Dogmatiker.

(16) Im *Oratius Tubero.*

(17) Man



(17) Man giebt ihm Schuld, er habe sein Buch de la Foiblesse de l'Esprit humain, zur Unterstützung der Römischen Hierarchie geschrieben; im Buche selbst scheint nichts enthalten zu seyn, was die Hierarchie unmittelbar begünstigte. Uebrigens ist er einer von den besten Skeptikern.

(18) Baylens Vorliebe zum Skepticismus, bey dem er die meiste Befriedigung seines Hanges zum Widersprechen fand, ist offenbar aus den Artik. Arcesilaus, Karneades und Pyrrho.

(19) V. Treatise on human Nature, und die Essais on hum. Understanding. -- Die allgemeine historische Zweifelsucht ist eine Geburt der Neuern, und vorzüglich zur Bestreitung der Wahrheit der biblischen Geschichte gebraucht worden, v. Philosophie des Bons-Sens, par d'Argens, Tom. I. Reflexion I.

(20) Vortreflich ist, was über den hier angegebenen dritten Grund des Skepticismus Plato im Phädon, c. 39. sagt. -- Platner will den Skepticismus mehr für eine Folge gewisser Gemüthsbewegungen, als für Folgen überlegter Gründe gehalten wissen, S. dessen Gespräch über den Atheismus, S. 263. Nach den hier angegebenen Entstehungsgründen des Skepticismus läßt sich leicht einsehen, in wiefern diese Meynung wahr sey. -- Auch ist hier einer psychologischen Erscheinung zu gedenken, nach welcher uns nehmlich manchmal dasienige zweifelhaft und ungewiß vorkommt, wovon wir sonst glauben, daß niemals daran gezweifelt werden könne. Diese vorübergehende Zweifel scheinen aber theils durch Unordnungen im Körper, theils durch das Anhalten im Nachdenken über einen einzigen Gegenstand, und also durch eine Erschöpfung

schöpfung

schöpfung der Seelenkräfte veranlaßt zu werden; ein Beyspiel dieser vorübergehenden Zweifelsucht steht in Moritzens Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, II. B. I. St. S. 84. Besonders merkwürdig ist es aber noch, daß man in gewissen Augenblicken des Lebens vorzüglich an denienigen Grundsätzen und Lehren zweifelt, von denen man einsieht, daß sie die wichtigsten und unentbehrlichsten im praktischen Leben sind.

(21) Sextus und Huetius wissen diesen Grund des Skepticismus sehr zu schärfen, v. Pyrrhon. Hypot. I. c. 12. de la Foiblesse de l'Esprit humain. L. I. ch. 15. L. II. ch. 6-11.

(22) Sehr lehrreich ist, was über diese Ursache des Widerspruchs in den menschlichen Meynungen Werenfels, v. de logomachiis eruditorum Diss. in Opusc. p. 449. und Huetius, v. de l'Esprit, Disc. I. ch. 4. sagen.

(23) Man erinnere sich hierbey nur an die Ironie des Sokrates, auf die sich alle Skeptiker zur Vertheidigung ihrer Zweifel berufen.

(24) Man muß mit dem Zusammenhange, der zwischen Vorstellungen und Handlungen bey allen Menschen Statt findet, ganz unbekannt seyn, wenn man dasienige, was hier vom nachtheiligen Einflusse des Skepticismus auf die Tugend gesagt worden, für leere Consequenzmacherey ausgeben will. — Will man außer den in diesem §. schon hin und wieder angeführten Schriftstellern noch mehr wider den Skepticismus lesen, so sehe man *Eusebii* Praepar. Euangel. L. XIV. Delle forze dell' intendimento umano, di *A. Muratori*, Venez. 1756. Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne, par *Pierre* de *Crousaz*, a la Haye, 1733. *Oswald Appeal* to common sense. Edinb. 1768.

Ohne

Ohne Verlust können aber auch diese Streiter wider den Skepticismus ungelesen bleiben. – Wenn übrigens Cartesius besiehlt, v. Princip. Philos. P. I. §. 1. s. de Methodo, p. 6. sq. man müsse in seinem Leben einmal anfangen, an alle demienigen zu zweifeln, was gemeiniglich für unumstößlich ausgemacht und wahr gehalten wird, um mit dem Wahren in unserer Erkenntniß bekannt zu werden, und um unsere eigenen Irrthümer und Vorurtheile genauer einsehen zu lernen, so kann wohl nicht die Frage davon seyn, ob diese Art des Skepticismus empfehlungswürdig sey, oder nicht; doch möchte auch sie wohl nicht überall anwendbar, und ohne die nöthige Vorsicht nützlich seyn können.

§. XXVII.

Wahrscheinlichkeit.

Der größte Theil der menschlichen Erkenntniß ist so beschaffen, daß ihm noch vieles an einer völligen und unumstößlichen Gewißheit fehlt, und daher hat man auch fast in allen kultivirten Sprachen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit von einander unterschieden. Es ist besonders ein Verdienst der neuern Philosophie, daß sie das Wahrscheinliche, welches die große Triebfeder ist, die fast allein alles im täglichen Leben in Bewegung sezt, genauer untersucht hat, (1) und unter Leibnizens großen Gedanken und Entwürfen, war der Entwurf zu einer Theorie der Wahrscheinlichkeit gewiß nicht der geringste oder unbedeutendste. (2) Wir können iezt aber in der

der Untersuchung des Wahrscheinlichen, das noch lange ein reichhaltiger Gegenstand der menschlichen Wißbegierde seyn wird, nur bey einigen allgemeinen Betrachtungen über die Natur und über die verschiedenen Arten desselben stehen bleiben.

Das Wahrscheinliche setzt man theils dem apodiktisch Gewissen, theils dem Ungewissen und Zweifelhaften entgegen, und versteht darunter dieienige Beschaffenheit eines Satzes, wo die Seele durch mehr Merkmale der Wahrheit, als bey seinem Gegentheil vorkommen, zum Beyfall bestimmt wird. Will man also von dem Wahrscheinlichen gehörig urtheilen, so muß man es mit seinem Gegentheil vergleichen. Ferner müssen die Gründe des Wahrscheinlichen allezeit ein Uebergewicht über die Gründe des ihm Entgegengesetzten haben. Gelangen wir zur Erkenntniß aller Wahrheitsgründe eines Satzes, so hört er auf wahrscheinlich zu seyn, und wird apodiktisch gewiß, daher kann auch bisweilen das Wahrscheinliche in das apodiktisch Gewisse verwandelt werden und übergehen. Lassen sich die Gründe des Wahrscheinlichen mit den Gründen seines Gegentheils vergleichen und gegeneinander genau abwägen, so entsteht die Einsicht in die Grade des Wahrscheinlichen, und die Wissenschaft, welche lehrte, wie in iedem einzelnen Falle der Grad des Wahrscheinlichen zu bestimmen sey, würde eine Theorie des Wahrscheinlichen ausmachen. (3) — Die Gründe, um welcher

willen etwas für wahrscheinlich gehalten wird, nennt man Data, und die Hauptquelle, woraus diese Data des Wahrscheinlichen hergenommen werden, ist die **Analogie**, d. i. die uns nach vielen und übereinstimmenden Erfahrungen bekannte Ordnung der Dinge, welche Ordnung der Lauf der Natur genannt wird. Aus unsern Erfahrungen sammeln wir uns nehmlich gewisse allgemeine Sätze von der Form und von der Verbindung der Dinge. Diese allgemeinen Sätze nennt man, wenn sie zur Erkenntniß des Wahrscheinlichen angewendet werden, **Präsumtionen**. Es ist bekannt genug, daß der menschliche Geist sehr geneigt sey, nach solchen Präsumtionen zu urtheilen, oder analogisch zu denken, welche Neigung theils in den Gesetzen der Ideenassociation, theils in dem natürlichen Hange des menschlichen Geistes zu einer deutlichen Einsicht gegründet ist. Oft mißbraucht man aber auch die Analogie darzu, um des genauern und schärfern Nachdenkens über die Beschaffenheit eines Gegenstandes überhoben zu seyn. Wegen des Einflusses der Ideenassociation auf unsere gesamte Erkenntniß haben die besondern Meynungen und Erfahrungen eines Menschen einen sehr wichtigen Einfluß auf die Einsicht des Wahrscheinlichen, daher man **allgemeine** und **besondere Wahrscheinlichkeit** unterschieden hat. (4) Jedes Urtheil über das Wahrscheinliche und Nichtwahrscheinliche macht mithin eigentlich einen Schluß aus, in welchem die

Wahr-

Wahrheit des Vordersatzes auf der Analogie beruht, und der nach einer allgemeinen Formel also lautet: Wo die meisten der Nebendinge sind, die einer Sache bey, vor, oder nach gehen, da wird die Sache selber seyn, und umgekehrt, wo die meisten der Nebendinge fehlen, die einer Sache bey, vor, oder nach gehen, da wird die Sache selber fehlen. Die Einsicht von der Ordnung der Dinge, auf welche die analoge Denkungsart sich gründet, kann theils blos die Würkung der Ideenassociation, theils die Folge von der Einsicht in die Ursachen und Würkungen der Dinge seyn, daher kann man **empirische** und **philosophische Wahrscheinlichkeit** unterscheiden. In Ansehung der Würkungen auf das menschliche Gemüth ist es einerley, aus welcher Quelle die Einsicht des Wahrscheinlichen herrühre. — Da in vielen Fällen die Data, aus welchen das Wahrscheinliche geschlossen wird, so dunkel und so vieldeutig sind, daß man fast keine Entscheidung treffen kann, so setzt man Möglichkeiten voraus, nach welchen das noch Zweifelhafte und Ungewisse aufzulösen seyn möchte, und untersucht, welche von diesen Möglichkeiten zu dem gegebenen Fall am besten passe, oder welche die an ihm vorkommenden Umstände (Phänomene) am besten erkläre. Solche Möglichkeiten nennt man **Hypothesen**. Um bey den Hypothesen am sichersten zu verfahren, muß man theils suchen, mit allen Phänomenen an einer Sache genau bekannt zu werden; theils

muß man die ungewissen und zweydeutigen Phänomene von den brauchbaren unterscheiden; theils muß bey den brauchbaren Phänomenen nicht auf ihre Menge, sondern auf ihre Wichtigkeit gesehen werden; theils muß endlich untersucht werden, welche von den Hypothesen die bey einer Sache vorkommenden Phänomene am leichtesten und natürlichsten erkläre. Auf diese Art läßt sich auch der Werth einer Hypothese gegen den Werth einer andern bestimmt abwägen, und einsehen, welche die bessere sey. Aus dem bisher Gesagten wird man auch einsehen, daß das Wahrscheinliche unendlich verschiedener Grade fähig sey, da das apodiktisch Gewisse und Ungewisse immer das nehmliche bleibt. Keine Sprache besitzt Wörter genug, um die verschiedenen Grade des Wahrscheinlichen zu bezeichnen; in unserer Sprache werden durch die Wörter, vermuthlich, glaublich und moralisch gewiß einige dieser Grade unterschieden.

Da die Schlüsse der Wahrscheinlichkeit bey so verschiedenen Gegenständen gebraucht werden, so kann man die Wahrscheinlichkeit in Rücksicht auf die Verschiedenheit dieser Gegenstände, in physische, prognostische, historische und hermenevtische Wahrscheinlichkeit eintheilen. — Die physische Wahrscheinlichkeit begreift die Erklärungen, die man von den Einrichtungen und Beschaffenheiten des Würklichen gegeben hat, und sie beruhet theils auf analogen Schlüssen vom Daseyn gewisser Eigenschaften

und

und Beschaffenheiten auf das Daseyn anderer, die mit ienen gewöhnlich verbunden sind, theils auf Schlüssen von der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Ursachen, theils auf der Voraussetzung vom Daseyn gewisser allgemeiner und beständiger Naturgesetze. — Die prognostische Wahrscheinlichkeit findet Statt bey allem, was mit Rücksicht auf die Zukunft unternommen wird, als bey den Glücksspielen, bey der Erziehung, bey der Gesetzgebung u. s. w. und man schließt bey ihr von der Aehnlichkeit der Ursachen auf die Aehnlichkeit der Würkungen, mit der Voraussetzung von der Gleichförmigkeit der Natur bey den Würkungen und bey den Verhältnissen der Dinge. — Die historische Wahrscheinlichkeit umfaßt die Zuverläßigkeit von der Erzählung alles dessen, was in bereits verflossenen Zeiten sich zugetragen hat. Die Data, woraus die Beurtheilung dieser Glaubwürdigkeit (fides historica) hergenommen wird, sind a) die innere Wahrscheinlichkeit der Sache selbst, die erzählt wird, b) die Würkungen, die sie gehabt hat, c) die Zeugenaussage, wodurch sie bestätigt wird. Eine Erzählung ist innerlich wahrscheinlich, wenn sie sich bey Voraussetzung der Umstände, unter denen sie geschehen seyn soll, fast immer zuträgt; wenn das Gegentheil davon dem sittlichen und moralischen Zustande eines Zeitalters widerspricht; wenn sie nichts dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zuwiderlaufendes und wunderbares enthält; doch da das Wunderbare

 nur

nur ein relativer Begriff ist, und da man sogar unter gewissen Umständen etwas außerordentliches erwarten kann, so kann das Wunderbare in einer Erzählung allein genommen, (die Würkungen desselben müßten denn sehr unbedeutend seyn) die Glaubwürdigkeit derselben nicht umstoßen. (5) Ferner ist eine vergangene Begebenheit glaubwürdig, wenn die Würkungen davon lange sichtbar gewesen, oder gar noch vorhanden sind. Zu diesen Würkungen kann man alles rechnen, was entweder mit Fleiß oder zufälliger Weise geschehen ist, um das Andenken an eine Begebenheit zu erhalten. Vorzüglich aber beruht die Glaubwürdigkeit einer ehemaligen Begebenheit auf die Zeugenaussage. Da bey dieser so leicht Betrug und Irrthum vorkommen können, so ist zu untersuchen, ob ein Zeuge die Wahrheit hat sagen können, und ob er sie hat sagen wollen. (6) Auf diese nehmliche Art müssen auch mehrere und widersprechende, oder von einander abweichende Zeugenaussagen geprüft werden. (7) — Genau verwandt mit der historischen Wahrscheinlichkeit ist die hermenevtische, auch kommen bey dieser eben so große Schwierigkeiten vor, als bey iener. Wenn nehmlich auslegen (interpretari) so viel heißt, als machen, daß der Leser einer Schrift eben das bey den Worten derselben denkt, was ihr Verfasser dabey dachte, als er sie schrieb, und wenn es außerdem gewiß ist, daß sowohl ieder Mensch sein eigenes Gedankensystem und seine eigenen Empfin-

Empfindungen hat, in die ein anderer Mensch sich niemals versetzen kann, als daß auch in ieder Sprache fast alle Wörter sehr viele feine Nebenbedeutungen und Beziehungen haben, die von den gleichbedeutenden Wörtern in andern Sprachen abgehen, so wäre es gewiß die unsinnigste Prahlerey, wenn iemand behauptete, er verstände eine Schrift völlig, und verbände mit den Worten derselben alle dieienigen Begriffe, die der Verfasser der Schrift damit verbunden wissen wollte. Es bleibt also bey der Auslegung einer Schrift nichts weiter übrig, als daß man den Sinn derselben wahrscheinlich herausbringe. (8) Die Data dieser Wahrscheinlichkeit werden zuerst hergenommen aus dem Sprachgebrauche, d. h. aus der durch Beobachtungen bekannten Gewohnheit, mit gewissen Worten einer Sprache gewisse Begriffe zu verknüpfen; dieser Sprachgebrauch ist entweder ein allgemeiner, und allen eigen, die sich einer Sprache bedienen, oder ein besonderer, der nur bey gewissen Schriftstellern vorkommt. Ferner werden die Gründe der Auslegung hergenommen aus dem Zusammenhange, oder aus der verknüpften Reihe von Vorstellungen, die in einer Stelle gefunden wird. Man vermuthet nehmlich billig, daß ieder vernünftige Schriftsteller etwas gesagt habe, das einen Sinn habe, und das verstanden werden kann. Auch ist noch bey der Interpretation eines Schriftstellers auf die Geschichte desselben, auf seine Religion, auf seinen Charakter, auf

die Schule, zu der er sich bekannte, und auf den besondern Endzweck zu sehen, den er bey seiner Schrift hatte. Ehe man aber eine Schrift auslegen kann, muß oft vorher ihre Aechtheit geprüft, und untersucht werden, ob sie unverfälscht auf uns gekommen sey. Die Sammlung von Regeln, nach welchen man diese Prüfung anstellen muß, heißt die Kritik, und es kömmt bey ihr vorzüglich auf die Zeugnisse der Handschriften, auf die Uebersetzungen, auf die Anführungen bey andern Schriftstellern, auf die Beschaffenheit des Styls und auf die Beschaffenheit des Innhalts an: Daher muß ein Kritiker, wenn sein Werk nicht leere Sylbenstecherey seyn soll, eine ausgebreitete Kenntniß in der Geschichte der Völker, der Erfindungen, der Wissenschaften besitzen, und mit dem Geiste seines Schriftstellers innig bekannt seyn. (9)

Uebrigens kömmt bey der Erfindung der verschiedenen Arten des Wahrscheinlichen, und vorzüglich bey der historischen und hermenevtischen Wahrscheinlichkeit, das meiste auf einen geläuterten Geschmack und auf ein feines Gefühl an, welche man durch das Studium guter Muster zu erhalten suchen muß.

(1) Ohngeachtet zwar den Alten der Unterschied zwischen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit nicht unbekannt seyn konnte, so haben sie sich doch mit der Untersuchung dieser nicht so vorzüglich wie die neuern Philosophen abgegeben. Das ἐνδοξον des Aristoteles in seinen logi-

logischen Schriften, das Cicero in seiner Topik durch probabile übersetzt hat, zeigt eigentlich, wie es Aristoteles Top. I. c. 1. selbst erklärt, Meynungen an, die übereinstimmig von allen Menschen, oder doch von einem großen und angesehenen Theil derselben, für wahr gehalten werden; man bediente sich derselben vorzüglich in den Reden, da man im Gegentheil in der Philosophie strengere Beweise (ἀποδείξεις) verlangte. Erst durch den Streit mit den Skeptikern ward die Untersuchung über das Wahrscheinliche rege gemacht, und in den akademischen Schriften des Cicero kann man das meiste beysammen finden, was im Alterthume merkwürdiges darüber gesagt worden ist. Auch beym Plato heißt δόξα oft so viel, als Wahrscheinlichkeit. Von dem Vielen, was in den neuern Zeiten über das Wahrscheinliche geschrieben worden ist, verdient vorzüglich nachgelesen zu werden *Ridiger* de sensu veri et falsi, L. III. *Wolfii* Philos. rational. P. II. S. I. c. III. *Bernoulli* ars coniectandi, Basil. 1713. Hume von der Wahrscheinlichkeit, in den Versuchen über die menschl. Erkenntniß, VI. Versuch. Lamberts N. O. II. B. S. 318. Mendelsohn von der Wahrscheinlichkeit, in den vermischten Schriften, II. Th. S. 343. *Garvii* Diss. de nonnullis, quae pertinent ad Logicam probabilium, 1766 und Frömmichen über die Lehre des Wahrscheinlichen und den politischen Gebrauch desselben.

(2) V. N. E L. IV. ch. II. und XVI.

(3) Da wir bey einer jeden Art des Wahrscheinlichen nicht allezeit die Zahl der entgegengesetzten Möglichkeiten angeben können, so scheint es, daß die genauen Berechnungen

 der

der Grade der Wahrscheinlichkeit, welche die neuern Mathematiker in Ansehung der Glücksspiele, Assekuranzen u. s. w. gemacht haben, nicht überall Statt finden können. Doch wer wollte bestimmen, was dem menschlichen Geiste möglich ist!

(4) Ueber den Werth der Analogie, der durch unläugbare Erfahrungen bewiesen ist, (denn ihre Trüglichkeit in einigen Fällen, und der Mangel an Behutsamkeit bey ihrer Anwendung, der vorzüglich darinn besteht, daß man nicht genau untersucht, in welcher Verknüpfung ein Ding mit dem andern stehe, wird doch jenen nicht aufheben können?) s. m. Locke über den menschl. Verstand, L. IV. Kap. 16. §. 12. Hartley's Betrachtungen über den Menschen, II. B. S. 25. Reimarus Abhandlungen über die N. R. IV. §. 18. Reids Untersuchungen über den menschl. Geist, K. 7. S. 369. Basedows Philalethie, B. I. u. II. Tetens Versuche über die menschl. Natur, I. B. Vorrede, S. XIX. Mendelsohns Morgenstunden, S. 38. Feder über Raum und Caussalität, S. 191. – Hierbey beyläufig vom erläuternden und beweisenden Werthe der Gleichnisse.

(5) So urtheilt Locke über das Wunderbare in der Geschichte, S. den Versuch über den menschl. Verstand, L. IV. c. 16. §. 13. und auch Hume wagt es nicht, dieses Urtheil in einzelnen Fällen umzustoßen, S. dessen Versuch von den Wunderwerken, in den Versuchen über die menschl. Erkenntniß, S. 264-267. Auch vergl. m. noch den Discours sur les Miracles von Locken, in den Oeuvres divers de *Locke*, p. 349. a Amst. 1710.

(6) V.

(6) V. *Perizonius* de Pyrrhonismo historico, in Orationibus XII. *I. Perizonii*, Lugd. Bat. 1740. *Vossius* de arte historica. *Ernesti* de fide historica recte aestimanda Disp. Lips. 1746. und Gatterers Abhandl. über die historische Kunst, in seiner historischen Bibliothek.

(7) Wie schwer es sey, den Werth von den Aussagen verschiedener und von einander abweichender Zeugen zu bestimmen, lehret die Erfahrung. Der Wolfenbüttelische Fragmentist schloß aus den kleinen Abweichungen, die in den Erzählungen der Evangelisten vorkommen, die Unächtheit ihrer Aussage; würde man nicht diese, und mit weit mehrern Rechte, auch dann gefolgert haben, wann sie auch in Kleinigkeiten vollkommen übereinstimmig erzählt hätten? wie können wohl mehrere Geschichtschreiber eine und dieselbe Begebenheit in allen Kleinigkeiten völlig übereinstimmend erzählen, ohne sich vorher miteinander beredet, oder ohne ihre Erzählung ausgeschrieben zu haben?

(8) Die größten Interpreten aller Jahrhunderte bekennen, daß auslegen fast noch schwerer sey, als eine eigene Schrift schreiben. — Beyläufig hierbey vom Werthe der Uebersetzungen.

(9) Die Ars critica des Clerikus ist immer noch eine hierher gehörige Hauptschrift. — In den neuern Zeiten hat man von der gemeinen Kritik noch eine höhere unterschieden, in welcher vorzüglich aus dem Innhalte einer Schrift auf den Werth und auf die geheimen Absichten eines Schriftstellers geschlossen wird; sie erfodert eine genaue Bekanntschaft mit dem ganzen Geiste einer Schrift. Meiners Geschichte der Wissenschaften in Griechen-

 land

land und Rom enthält viele Beyspiele einer solchen höhern Kritik.

§. XXVIII.

Beyfall. — Wissen. — Glaube.

Wenn man einsieht, ein Satz sey so beschaffen, daß er in Ansehung seiner Gründe ein Uebergewicht über den ihm entgegengesetzten Satz habe, so entsteht in uns **Beyfall**, (assensus) und der Beyfall ist ein Urtheil von dem Uebergewicht der Wahrheitsgründe eines Satzes über die Gründe des entgegengesetzten Satzes. Die Stärke der Gründe, die dieses Uebergewicht hervorbringen, nennt man ihre **Evidenz**. (euidentia, perspicuitas) Sind aber die Gründe für und wider einen Satz so beschaffen, daß keiner von beyden, wie es uns vorkömmt, ein Uebergewicht hat, so entsteht **Ungewißheit**, oder **Zweifel**. Als Gefühle des innern Sinnes können sowohl Beyfall als Zweifel nicht weiter erklärt werden, sondern ieder muß sie aus eigener Erfahrung kennen. In Ansehung des Beyfalls finden unbestimmlich viele Grade Statt, die in keiner Sprache durch Worte sich bezeichnen lassen; nur einige hat man unterschieden. Manchmal können wir nehmlich das Gegentheil eines Satzes gar nicht mehr denken, dann wird der Beyfall **mathematische** oder **apodiktische Gewißheit** genannt; manchmal ist ein Satz so beschaffen, daß wir gar keinen Grund einsehen,

hen, warum wir seinem Gegentheil noch Beyfall geben sollten, dann entsteht in uns Gewißheit, welche auch manchmal **moralische Gewißheit** genannt wird; die noch übrigen und niedrigern Grade des Beyfalls könnte man durch die allgemeine Benennung des **Fürwahrhaltens** bezeichnen. So wenig es überhaupt in der Willkühr der menschlichen Seele steht, wie sie ihre Kräfte äußern und anwenden will, (sondern nur, ob sie sie äußern will,) so wenig kann sie auch ihren Beyfall gewissen Sätzen nach Willkühr geben, und andern nach Willkühr versagen, sondern sie ist vermöge der Einrichtung des innern Sinnes genöthiget, dasienige, was sie als wahr erkennt, auch für wahr zu halten, und sich dabey zu beruhigen. (1)

Entsteht der Beyfall, den wir einem Satze geben, aus der deutlichen Einsicht seiner Wahrheitsgründe, so wird er **Ueberzeugung** genannt; entsteht er aber aus einem dunkeln und unentwickelten Gefühl dieser Wahrheitsgründe, so nennt man ihn **Ueberredung**, oder auch bisweilen **Meynung**. Bey der Ueberredung ist man beständig dem Irrthume ausgesetzt, und es kann daher für ieden Wahrheitliebenden nichts wichtiger seyn, als daß er das dunkele Gefühl, nach welchem er urtheilt, in deutliche Gründe aufzulösen suche. (2) In Ansehung ihrer Würkungen sind Ueberzeugung und Ueberredung einerley, und die Beruhigung, die aus dieser entspringt, ist, wie die Erfahrung lehrt, eben so

stark,

stark, als die Beruhigung, die aus iener herkommt. Derienige Fehler, nach welchen man sich im Urtheilen nicht nach hinreichenden Gründen bestimmt, wird **Leichtgläubigkeit** genannt, und die Quellen dieser Leichtgläubigkeit sind der Mangel an Uebung des Verstandes, natürliche Schwäche des Verstandes, der Mangel an Nachdenken und Aufmerksamkeit auf die Gründe eines Satzes und seines Gegentheils, und der Mangel an Grundsätzen und Einsichten. Ueberreden aber lassen wir uns durch den gewohnten Gang unserer Ideen, oder durch unsere Ideenassociationen; durch Leidenschaften, die wir nähren, wie z. B. durch Furcht oder Begierde; durch das Temperament, oder durch den kränklichen und schwächlichen Zustand des Körpers, und durch eine zu große Empfänglichkeit für sinnliche oder phantastische Rührungen und Gefühle, welche die freyere Aeußerung des Nachdenkens hindern, wohin die Metaphern und die starken Bilder in einer Rede gehören; endlich machen auch, daß man sich überreden läßt, der Ton, die Geberde und der Anzug des Redners, der Ort, an welchem, und die Umstände, unter welchen er spricht. (3) Wenn aber unser Beyfall und unsere Gewißheit oft von Gründen abhängt, die nicht in der Sache selbst, sondern blos in uns befindlich sind, so muß man **obiektive** und **subiektive Gewißheit** unterscheiden; iene ist eigentlich das Daseyn der Dinge selbst, unabhängig von unserer Betrachtungsart; diese aber ist

die

die Beschaffenheit unserer Einsichten, nach welcher wir das Gegentheil eines Satzes nicht mehr für möglich oder wahrscheinlich halten. Beyde werden sehr oft von uns verwechselt, und man glaubt, das subiektiv Gewisse sey auch obiektiv gewiß; (4) es ist mithin für ieden vernünftigen Menschen Pflicht, weder seine Vorstellungen andern mit Gewalt aufzudringen, noch auch Andersdenkende zu verfolgen und zu hassen.

Manchmal entsteht der Beyfall, den wir einem Satze geben, unmittelbar aus diesem Satze selbst, weil entweder sein Gegentheil nicht mehr gedenkbar ist, oder weil die Evidenz des innern und äußern Gefühls uns nöthigt ihn für wahr zu halten; alsdann nennt man ihn **unmittelbare** oder **intuitive Gewißheit.** Hierher gehören die allgemeinsten Grundsätze der menschlichen Erkenntniß, die analytischen Sätze und die Urtheile der Inhärenz und der Coexistenz, wenn sie aus unserm unmittelbaren Bewußtseyn entstehen. (5) Manchmal geben wir einem Satze Beyfall wegen des Zusammenhanges, in dem er mit andern Wahrheiten stehet. Dieser Zusammenhang ist entweder so beschaffen, daß wir das Gegentheil des aus andern erwiesenen Satzes gar nicht mehr gedenken können, alsdann wird der Beyfall, den wir ihm geben, **demonstrative Gewißheit** genannt, oder das Gegentheil davon ist allerdings noch gedenkbar, hat aber nicht Gründe für sich, und diese Art des Beyfalls macht die **wahrscheinliche Gewißheit** aus. Die

intui-

intuitive und demonstrative Gewißheit wird auch das **Wissen** genannt, die wahrscheinliche Gewißheit aber nennt man **den Glauben.** Nach dieser Bestimmung des Wortes Glaube, macht er sowohl den größten Theil der menschlichen Erkenntniß aus, als kann er auch nicht ohne Wissen Statt finden, oder auf unsere bloße Willkühr sich gründen. (6)

(1) S. Locke über den menschl. Verstand, L. IV. c. 20. §. 16. *Leibnitz*, N. E. L. IV. ch. 20. p. 484. Unter den Alten haben sich die Stoiker vorzüglich mit der Untersuchung vom Beyfall beschäftiget, und nach ihrem System war der Beyfall, der den sinnlichen Gewahrnehmungen ertheilt wird, die Fälle ausgenommen, wo der Eindruck der sinnlichen Vorstellungen zu heftig und stark war, dem Willen der Seele unterworfen, v. *Cic.* de Fato, c. 18. *Gellius* N. A. L. XIX. 1. und Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, I. Th. S. 99. Inzwischen möchte es nicht schwer halten, auch Stellen genug bey den Alten zu finden, nach welchen die Stoiker den Beyfall ganz und gar nicht der Willkühr der Seele unterworfen haben, v. *Plutarch.* de Stoicorum repugnant p. 1045. Frank. und Chrysipp scheint den Unterschied der Ursachen in αὐτοτελεις und προκαταρατικας nur deswegen erfunden zu haben, um den verhaßten Folgerungen, die man aus der Stoischen Lehre vom Fato zog, einigermaßen zu begegnen, v. *Cic.* de Fato, c. 17. und *Plutarch.* l. c. p. 1055. Zum wenigsten scheint es, daß zwischen der Moral und der Physiologie der Stoiker ein Widerspruch vorhanden gewesen sey.

Für

Für die Willkühr des Beyfalls haben sich in neuern Zeiten vorzüglich erklärt Malebranche, v. Recherche de la Verité, L I. ch. 2. und Crusius, S. dessen Logik, §. 445. nach welchem in Sachen, so nicht unmittelbar klar sind, die würkliche Vorstellung der Erkenntnißgründe oder der zulängliche Grad ihrer Lebhaftigkeit und Deutlichkeit verhindert werden kann.

(2) S. Kants Critik der reinen Vernunft, S. 848. sq.

(4) S. Locke über den menschlichen Verstand, L. IV. c. 20. und *Leibnitz*, N. E. L. IV. ch. 20.

(4) Kant hält das Wetten für den besten Probierstein der Ueberredung, m. s. die Critik der reinen Vernunft, S. 852. Allein dieses Mittel ist nicht sicher genug, denn der Schwärmer wettet sein ganzes Leben und seine ganze Glückseligkeit für die Wahrheit seiner Einbildungen, und durch einen sehr hohen Preis beym Wetten kann auch derienige furchtsam gemacht und abgeschreckt werden, der nicht überredet, sondern von etwas deutlich überzeugt ist.

(5) S. Tetens Versuche über die menschl. Natur, Vers. VII. S. 491.

(6) Durch das Unbestimmte in der Bedeutung der Wörter Beyfall, Ueberzeugung, Wissen, und vorzüglich des Wortes Glaube, ist neuerlich ein Streit entstanden, der beynahe noch zu neu zu seyn scheint, als daß man das Resultat desselben genau angeben könnte. Ueberhaupt genommen zeigt Glaube den Beyfall an, den wir dem nur wahrscheinlich Erkannten geben. Insbesondere aber wird das Wort Glaube von dem Beyfalle gebraucht, der sich auf das Zeugniß eines andern, auf götlli-



göttliche oder menschliche Auktorität gründet. Manchmal sind wir uns der wahrscheinlichen Gründe, warum wir etwas glauben, deutlich bewußt, manchmal aber liegen sie dunkel und unentwickelt in der Seele. Wegen dieser oftmaligen Dunkelheit der Gründe bey dem Glauben kam es, daß einige denselben durch einen Beyfall, der auf keine Gründe sich stützt, erklärten. Denn wenn Basedow S. Methodenbuch, S. 378 und 412. es für ein Principium der menschlichen Erkenntniß hält, daß man dieienigen Sätze, die mit der menschlichen Glückseligkeit so verknüpft sind, daß diese ohne die Wahrheit iener nicht bestehen kann, für wahr halte, und dieses Principium Glaubenspflicht nennt, so kann der Sinn dieses Principiums wohl kein anderer seyn als dieser: Der Mensch ist wegen der Eingeschränktheit seiner Erkenntniß verpflichtet, auch bey demienigen sich zu beruhigen, was sich nicht demonstriren läßt, sondern von ihm nur wahrscheinlich erkannt wird. Ohne Gründe kann nehmlich der menschliche Verstand nichts für wahr halten. Sollte aber in Ansehung des Glaubens der Verstand dem Willen unterworfen seyn und gehorchen müssen, und dieser ienen nach Maaßgabe eines Bedürfnisses zwingen können, so würde ieder Mensch, da ieder eigene Bedürfnisse hat, auch alle seine Einbildungen und Meynungen zu Wahrheiten erheben können, S. Mendelsohns Morgenstunden, S. 137. Viel härter scheinen Jacobi's Meynungen zu seyn, wenn er die Offenbahrung und den Glauben an dieselbe für das Element aller menschlichen Erkenntniß erklärt, S. Jacobi über Spinoza, S. 163 und 172. Allein da er den Glauben selbst für eine unmittelbare Gewißheit,

heit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, S. l. c. S. 162. oder für dasjenige Fürwahrhalten erklärt, was keine absolute apodiktische Gewißheit mit sich führt, S. Jacobi über Idealismus und Realismus, in der Vorrede, S. V. so ist diese Meynung von dem Glauben, als dem Elemente aller menschlichen Erkenntniß, nicht so gefährlich, als man sie finden möchte, sondern es fragt sich nur, ob man von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche in Ansehung des Wortes Glaube so weit abweichen dürfe, daß man die Ueberzeugung von der Wahrheit der allgemeinen Vernunftprincipien und von der Wahrheit der unmittelbaren Erfahrungen des innern und äußern Sinnes Glauben nennen könne. Diese allgemeinen Principien und diese unmittelbaren Erfahrungen des Selbstgefühls können sich freylich nicht weiter demonstriren lassen, sondern sie sind die unbeweißbaren Elemente aller menschlichen Erkenntniß vom Möglichen und vom Würklichen; (wenn man nicht den unwiderstehlichen Zwang selbst, mit dem wir sie denken müssen, für die Gründe derselben ausgeben wollte) aber nach dem gewöhnlichern Sprachgebrauche wird die unmittelbare Einsicht dieser Elemente der menschlichen Erkenntniß nicht Glaube, sondern Wissen genannt. Doch brauchten Hume, S. dessen Versuch von der akademischen Weltweisheit, S. 346. sq. und Reid, S. dessen Untersuch. über den menschl. Geist, S. 304. das Wort Glaube in eben der erweiterten Bedeutung, in der es Jacobi nimmt. Da nach dem Kantischen System in der Philosophie keine Demonstration und kein Wissen übersinnlicher Gegenstände Statt

finden

finden kann, so bleibt in Ansehung der über- sinnlichen Gegenstände nach dieser Philoso- phie nichts weiter übrig, als ein Fürwahr- halten, das sich auf das Recht des Bedürf- nisses der Vernunft, als eines subiektiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzuneh- men, was sie durch obiektive Gründe zu wis- sen sich nicht anmaßen darf, gründet. Diese Quelle unsers Urtheilens im theoretischen, wo wir urtheilen wollen, und im praktischen Ge- brauche, wo wir urtheilen müssen, wird von Kanten reiner Vernunftglaube, oder Postulat der Vernunft genannt. So gehört die Lehre vom Daseyn Gottes zum Vernunftglauben, weil sie die Bedingung ist, die zweckmäßige Einheit und Vollkommenheit der Welt zu er- klären, und weil sie als ein Bedürfniß der Vernunft immer gefühlt wird. Nach diesem Bedürnisse der Vernunft sich im Urtheilen über außerweltliche Gegenstände richten, heißt sich im Denken orientiren. Der letzte Pro- bierstein des Vernunftglaubens bleibt nach dieser Philosophie immer die Vernunft selbst, und die Regeln des Orientirens sind, daß man sowohl den Begriff, mit welchem man sich über alle mögliche Erfahrungen hinaus- wagen will, prüfe und zusehe, ob er vom Widerspruch frey sey, als daß man auch die Nothwendigkeit und das unerlaßliche Bedürf- niß dieses Begriffs um Erscheinungen aus ihm zu erklären, richtig eingesehen habe. S. Kants Critik der reinen Vernunft, S. 851. und die Abhandlung über das Orientiren in der Berl. Monathsschr. VIII. Band, S. 304. welche Abhandlung gewiß ieden, dem das Kantische System für Religion und Sittlich- keit schädlich vorkommen könnte, beruhigen wird. Inzwischen kann ich nicht bergen, daß mir,

mir, wenn ich anders den scharfsinnigen Kant recht verstanden habe, der Uebergang in seiner Philosophie aus der Critik der reinen Vernunft zu den übersinnlichen Gegenständen durch den Vernunftglauben und durchs Orientiren voller Schwürigkeiten zu seyn scheint. Denn was a) die Gründe dieses Vernunftglaubens betrifft, die Kant subiektive Gründe, nicht aber obiektive Gründe genannt wissen will, so scheint es, daß in der Kantischen Philosophie mit veränderten Worten das nehmliche gesagt und behauptet werde, was schon längst viele der besten Philosophen gesagt und behauptet haben. Kant sagt, die Gründe, warum man einen Gott, eine Unsterblichkeit u. s. w. glauben muß, sind subiektive Gründe; andere Philosophen sagten, es sind obiektive Gründe, aber sie wollten dieß auch nicht eigentlich genommen wissen. Denn daß alles menschliche Wissen nur subiektiv sey, welches schon daraus hinlänglich bewiesen werden kann, daß der Mensch aus seiner Natur sich niemals heraussetzen kann, ist von Locken in seinem Versuche über den menschlichen Verstand von der ersten Seite bis zur letzten behauptet worden, und auch die Wolfische Philosophie scheint, wenn sie nach dem Bedürfnisse der menschlichen Vernunft über übersinnliche Gegenstände raisonnirt und spekulirt, eben so verstanden werden zu müssen, denn in dem Satze der Wolfischen Schule, die Seele stellt sich die Welt nach der Lage ihres Körpers vor, liegt mehr, als man gemeiniglich darinnen sucht. Ich zum wenigsten habe, ehe noch die Critik der reinen Vernunft herauskam, allezeit in den Vorlesungen über die Philosophie, die ich besuchte, gehört, daß alles menschliche Wissen

von übersinnlichen Gegenständen sich auf die menschliche Natur beziehe, und eigentlich nur subiektiv sey. Freylich hat man dieses Wissen oft ein obiektives genannt, aber nur vorzüglich deswegen, um dasselbe, da es auf Vernunftgründen beruht, von den leeren Einbildungen und individuellen Ueberredungen der Schwärmerey und des Irrthums zu unterscheiden. b) Durch die Einführung des Vernunftglaubens ist dem kühnsten Dogmatismus wieder Thür und Thor geöffnet, und die hauptsächlichsten Bemühungen der Critik der reinen Vernunft, diesem Dogmatismus in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände alle Flügel zu beschneiden, sind ganz vergeblich, und leisten das nicht, was sie ihrer Bestimmung nach leisten sollten. Der Vernunftglaube soll nehmlich auf den Bedürfnissen unserer Vernunft beruhen. Diese Bedürfnisse sind und bleiben allezeit individuell, und beziehen sich auf die Kultur, auf die anderweitigen Kenntnisse und Denkungsarten und auf die Wünsche eines ieden einzelnen Menschen. Ich kann keinem Menschen seine Bedürfnisse nach meinen Bedürfnissen bestimmen, sondern ich muß es ihm frey lassen, wie weit er in seiner Spekulation über übersinnliche Gegenstände gehen will, oder nicht. So findet Kant, S. die Berlin. Monatsschr. S. 313. in der Anmerkung, die Cartesianschen und Mendelsohnschen Demonstrationen vom Daseyn Gottes in den subiektiven Bedürfnissen unserer Vernunft gegründet, und nach denselben wichtig; eben so wird ieder Dogmatiker seine kühnsten Behauptungen in den Bedürfnissen seiner Vernunft gegründet und überaus wichtig finden. c) Zwischen den Resultaten der Critik der reinen

Ver-

Vernunft, und zwischen den Aussprüchen des Vernunftglaubens in theoretischen und praktischen Bedürfnissen ist eine so ungeheure Kluft befindlich, daß nicht einzusehen ist, wie beyde nur einigermaßen vereinigt werden, und mit einander bestehen können. Gott und das höchste Gut ist nach der Critik der reinen Vernunft ein Noumenon, ein pures Nichts ohne Sinn und Gehalt: Die Harmonie und Schönheit in der Natur kann uns nach derselben nicht berechtigen, auf einen weisen Urheber der Welt zu schließen: Was berechtigt also den Vernunftglauben zu dieser Annahme eines höchsten und allerrealesten Wesens? Etwan die Idee eines guten Willens, die mit der Idee einer moralischen intelligibeln Welt zusammenhängt, und mithin ein Ideal des höchsten Gutes nothwendig voraussetzt? Aber nicht zu gedenken, daß dieses Bedürfniß der Moralität unserer Handlungen gar nicht erwiesen ist, wie schon oft gezeigt worden, so fragt es sich doch, wenn man auch das Daseyn der moralischen intelligibeln Welt als nothwendig beym guten Willen einräumen wollte, wie die Aussprüche der Critik der reinen Vernunft und des Vernunftglaubens, die auf ein und demselben Vermögen im Menschen gegründet sind, und eben deswegen harmoniren müssen, wie Kant selbst in der Vorrede zur Metaphysik der Sitten behauptet, sich so geradezu widersprechen und einander aufheben können, und wie sich der Vernunftglaube mit seinen Behauptungen im Felde intelligibler Gegenstände gegen die Aussprüche der Critik der reinen Vernunft im geringsten vertheidigen und retten könne oder wolle? Ich kann dies alles nicht einsehen. — In Ansehung der Streitigkeiten

ten über den Begriff vom Glauben vergl. m. Reimarus von der menschlichen Erkenntniß, S. 1. sq. Feder über Raum und Caussalität, S. 258. und Herders Gespräche über Gott, S. 149.

Vierter Abschnitt.

Vervollkommnerung der menschlichen Erkenntniß.

§. XXIX.

Formeller Unterschied der Vorstellungen. — Erklärung. — Eintheilung.

Dasjenige, was wahr ist, wird sowohl von den Menschen nicht auf eine gleich vollkommene und genaue Art erkannt, als lassen sich auch in Ansehung des Umfangs und der Ausdehnung bey der Erkenntniß des Wahren sehr große Unterschiede unter den Menschen gewahrnehmen. Von diesen Unterschieden in der Erkenntniß des Wahren und von den vorzüglichsten Mitteln, wodurch dieselbe verbessert und erweitert wird, soll in diesem Abschnitte gehandelt werden.

Die Vorstellungen, die wir von den Dingen haben, sind entweder **unmittelbare**, (anschauliche) oder **mittelbare**. (bildliche, symbolische) Eine unmittelbare Vorstellung ist eine solche, die durch die äußere oder innere Empfindung eines Objektes selbst erzeugt wird. Die mittel-

mittelbaren Vorstellungen aber sind solche, die durch etwas anderes, als die Empfindung eines Gegenstandes selbst giebt, gedacht werden. Die symbolischen Vorstellungen sind theils **analogisch**, oder nothwendig, wenn die Bilder die sie enthalten, mit gewissen Dingen, die wir selbst empfunden haben, eine Aehnlichkeit haben; diese Aehnlichkeit findet in Ansehung der Beschaffenheiten, der Ursachen, des Zwecks, der Würkungen u. s. w. Statt; oft muß auch das Entgegengesetzte darzu dienen, um eine Sache vorstellen zu können; theils sind die symbolischen Vorstellungen **willkührlich**, wenn keine Aehnlichkeit zwischen dem Bilde und zwischen seinem Obiekte da ist. Alle unsere Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen sind symbolische Vorstellungen, die vorzüglich dadurch zu Irrthümern Anlaß geben, daß die Aehnlichkeit zwischen Bild und Obiekt leicht übertrieben wird. (1) — Ferner sind unsere Vorstellungen entweder **dunkel** oder **klar**. Dunkel ist eine Vorstellung, wenn sie von andern Vorstellungen nicht unterschieden wird. Klar sind unsere Vorstellungen, wenn sie mit einander nicht verwechselt werden. Die klaren Vorstellungen sind entweder **confus**, oder **deutlich**. Confus ist eine Vorstellung, wenn das Mannichfaltige, das sie enthält, von uns nicht einzeln unterschieden wird; deutlich (distincta) aber ist eine Vorstellung, wenn wir auch das Mannichfaltige, das sie enthält, uns einzeln vorstellen. Die

Elemente der menschlichen Erkenntniß bestehen aus lauter einfachen Vorstellungen, die nicht weiter entwickelt werden können, und also nur klar sind. (2) — Endlich sind unsere Vorstellungen theils entweder **vollständig**, (completae) wenn sie alles das enthalten, was zu einer Sache gehört, oder **unvollständig**, wenn sie nicht alles enthalten, was zu einer Sache gehört; theils entweder **nett, rein, charakteristisch** und **genau**, wenn sie nichts weiter enthalten, als was zur Erkenntniß einer Sache gehört, oder **schielend** und **schwankend**, wenn sie überflüßige und einer Sache nicht zukommende Merkmale enthalten. (4)

Wird das Mannichfaltige, das eine deutliche Vorstellung enthält, durch Worte ausgedrückt, so entsteht eine **Erklärung**, (definitio) bey welcher man theils auf die Sache, deren Merkmale angezeigt werden, (definitum) theils auf die Merkmale selbst, die von einer Sache angezeigt werden, (differentia speciei) zu sehen hat. — Man kann an einem Dinge entweder den Namen desselben, oder seine Ursachen und seine Entstehungsart, oder auch seine innere Natur, durch die es sich von allen andern Dingen unterscheidet, erklären wollen, und daher giebt es **Namenerklärungen**, (Nominaldefinitionen) **genetische Erklärungen** und **Sacherklärungen**, (Realdefinitionen) welche in der Philosophie vorzüglich wichtig sind. (4) — Um Realdefinitionen zu finden, muß man über die

die Eigenschaften eines Dinges nachdenken, und aus diesen Eigenschaften zuerst dieienigen zur Charakterisirung des Dinges auswählen, welche am auffallendsten und am leichtesten bemerkbar sind. Dergleichen auffallende Merkmale sind der Eindruck, den ein Ding auf den Menschen macht, die Ursache und die Würkung desselben, das demselben Entgegengesetzte und das Aehnliche. Aus diesen Eigenschaften wähle man dann dieienigen, die einem Dinge mit Beständigkeit zukommen, und die eigentlich den Unterschied desselben von allen übrigen ihm ähnlichen Dingen ausmachen. — Man hat verschiedene Regeln vorgeschrieben, nach denen man sich beym Erklären zu richten haben soll, deren Beobachtung, wenn sie auch nicht vor iedem beym Definiren möglichen Fehler sichern sollte, doch gewiß in allen Fällen nothwendig ist. Nach diesen Regeln darf man a) bey Sacherklärungen weder gewisse Merkmale auslassen, die einem Dinge mit Beständigkeit zukommen, noch auch in der Erklärung solche Merkmale angeben, die einem Dinge gar nicht zukommen. Zu enge und zu weite Definitionen widerlegt man durch **Instanzen**, d. h. man zeigt an Beyspielen, daß die Definition nicht auf alle Dinge passe, welche zum Definito gehören, oder auf mehrere anwendbar sey, als zum Definito gehören. b) Müssen in einer Sacherklärung dieienigen Merkmale eines Dinges angezeigt werden, die beständig bey demselben vorkommen. (propria rei) c) Auch

muß in einer Erklärung die nächste Gattung oder Art angezeigt werden, unter welche das Definitum gehört. Endlich muß man sich d) in Ansehung des Ausdrucks bey einer Erklärung sowohl undeutlicher und metaphorischer Ausdrücke enthalten, als hat man auch dahin zu sehen, daß der Name des zu erklärenden Dinges weder in der Erklärung selbst wieder vorkomme, noch daß auch an seiner Stelle blos ein gleichbedeutender Ausdruck gebraucht werde. Diesen Fehler nennt man einen **Zirkel im Definiren**, und er besteht darinn, daß man dem Definito ein Attribut zuschreibt, in welchem das Definitum schon liegt. — Der Nutzen der Definitionen besteht vorzüglich darinnen, daß durch selbige der schwankenden Bedeutung der Wörter und dem Mißverständnisse vorgebauet wird, und daß durch dieselben unsere Erkenntniß den höchsten Grad von Vollkommenheit oder Deutlichkeit erhält, dessen sie fähig ist. (5)

Das Mannichfaltige, das in einer deutlichen Vorstellung unterschieden wird, ist nicht ein und dasselbe. Unterscheidet man die verschiedenen Bedeutungen, die ein Wort hat, so entsteht dadurch eine **Distinktion**: Unterscheidet man das Mehrere, woraus ein zusammengesetztes Ganze besteht, so erhält man eine **Partition**: Unterscheidet man aber bey einer Gattung ihre Arten, und bey einer Art ihre Individuen, so entsteht eine **Eintheilung**. (logische Division) — Bey ieder Eintheilung hat man

theils

theils auf den weitern und noch unbestimmten Begriff, (totum diuisum) theils auf die engern Begriffe, die in ienem enthalten sind, (membra diuidentia) theils auf den Gesichtspunkt, aus welchem der einzutheilende Begriff betrachtet wird, (fundamentum diuidendi) theils auf dasienige Achtung zu geben, wodurch die Eintheilungsglieder sowohl unter sich, als auch von demienigen Begriff, unter welchen sie gehören, unterschieden sind. (differentia membrorum) — Wenn man mehrere Eintheilungen von einem weitern Begriff macht, so ist entweder eine der andern subordinirt, wenn darinn ein Glied aus der andern Eintheilung ferner eingetheilt wird, (Subdivision) oder in den mehrern Eintheilungen wird ein und derselbe weitere Begriff, der nur iedesmal aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet wird, eingetheilt. (Coordinirte Eintheilungen) — Aus der Absicht der Eintheilungen lassen sich ihre Regeln leicht finden. Sie müssen nehmlich a) vollständig oder adäquat seyn, d. h. es darf kein Eintheilungsglied ausgelassen werden. Diese Regel gilt auch von der Partition. b) Die Definition des eingetheilten Ganzen muß auf iedes Theilungsglied passen. c) Die Theilungsglieder müssen opponirte Begriffe seyn, und nur dasienige mit einander gemein haben, was dem höhern Begriffe, unter den sie gehören, zukommt. d) Der Gesichtspunkt, aus welchem man eintheilt, muß dem höhern Begriffe, den man eintheilt, würklich

zukom-

zukommen und wichtig seyn, oder zur Aufklärung desselben etwas beytragen. Wenn e) ein allgemeiner Begriff nach mehrern Gesichtspunkten eingetheilt werden kann, so dürfen die Glieder der Nebeneintheilungen nicht mit einander vermengt werden, noch dürfen auch die Glieder einer Untereintheilung unter die Glieder einer Obereintheilung aufgenommen werden.

(1) S. Crusius Logik, §. 184-185. u. Tetens Versuche über die menschl. Natur, Vers. I. S. 87.

(2) V. L'art de penser, I. P. ch. VIII. *Leibnitii* commentat. de veritate et ideis. N. E. L. II. ch. XXIX. und Tetens, l. c. S. 95. — Anders erklären Locke und Crusius diesen formellen Unterschied der Begriffe, S. Lockens Versuch über d. menschl. Verst. L. II. c. XXIX. und Crusius Logik, I. Th. K. IV.

(3) S. Locke, über den menschl. Verstand, L. II. c. XXXI. *Leibnitz* N. E. L. II. ch. XXXI. — Die weder zu engen noch zu weiten Vorstellungen nennt man auch passende Vorstellungen; (adaequatae) anders aber definirt die notiones adaequatas *Leibnitz*, v. l. c.

(5) Einige Philosophen verstehen unter Realdefinitionen die genetischen, und unter den Nominaldefinitionen verstehen sie die hier erklärten Namen- und Sacherklärungen, S. Lamberts N. O. I. B. I Hauptst. §. 63.

(5) Ueber den Werth der Definitionen s. man Locke vom menschl. Verstande, L. III. K. 4. *Leibnitz* N. E. L. III. ch. 4. *Hollmanni* Log. §. LXXXV. Ueber die beym Definiren zu beobachtenden Regeln s. m. Reimarus Vernunftlehre, S. 122. — Die Aristoteliker verbanden mit den Erklärungen noch gewisse Vor-

Vor- und Nacherinnerungen, (ante- und post-praedicamenta) deren Gebrauch oft nützlich seyn kann; iene betreffen die Bestimmung des Namens, in diesen wurden einige der wichtigsten zufälligen Beschaffenheiten eines Dinges angegeben. -- Da, wo keine genaue Erklärungen gegeben werden können, oder dürfen, bedient man sich der Beschreibungen.

(6) S. Crusius Logik, §. 506-508. und Reimarus Vernunftlehre, §. 111.

§. XXX.

Aufmerksamkeit. -- Beobachtung. -- Lektüre. -- Meditation. -- Lehrart. -- Erfindungskunst.

Die bisher bemerkten Unterschiede in der Erkenntniß des Wahren sind theils gegründet in der Natur der menschlichen Erkenntnißart, theils entstehen sie aus der mehreren oder mindern Aufmerksamkeit, die wir der Erkenntniß eines Gegenstandes widmen.

Die Aufmerksamkeit, die wir bey der Erkenntniß eines Gegenstandes anwenden, macht denienigen Zustand der Seele aus, wo sie sich ausschlüßungsweise mit der Erkenntniß eines Gegenstandes beschäftiget. Manchmal ist dieser Gegenstand an sich schon so beschaffen, daß er die Seele reizt und auf sich zieht; in diesem Falle nennt man ihn **interessant**. Manchmal muß die Aufmerksamkeit mit Gewalt auf etwas hingelenkt, und zugleich von alle demienigen abgehalten werden, was sie sonst noch reizet; in diesem

diesem Falle ist sie mit Anstrengung und Mühe verbunden. Wird sie aber unwillkührlich auf jeden vorkommenden Gegenstand geheftet, so ist dies eine herumschweifende Aufmerksamkeit, welche sich durch ihre Schwäche von den beyden vorhergehenden Aeußerungen der Aufmerksamkeit merklich unterscheidet. Auch lassen sich noch in Ansehung der Intension, der Extension und der Reizbarkeit große Unterschiede an der Aufmerksamkeit der Menschen bemerken, die theils ursprünglich von der Natur herkommen, theils durch die Bildung und Erziehung erzeugt werden.

Um unsere Erkenntnisse zu verbessern und zu erweitern wird die Aufmerksamkeit angewendet bey der **Beobachtung**, bey der **Lektüre** und bey der **Meditation.**

Die Aufmerksamkeit angewendet auf die Empfindungen des innern und äußern Sinnes, wird Beobachtung genannt. Bleibt unsere Beobachtung nur zunächst bey dem stehen, was die äußern und innern Sinne unmittelbar lehren, so nennt man sie eine **gemeine** oder **historische Beobachtung;** müssen aber mancherley Mittel angewendet werden, um das Innere der Natur kennen zu lernen, so nennt man dieß **künstliche Beobachtung.** (1) Sowohl die künstlichen als auch die gemeinen Beobachtungen müssen, wenn sie brauchbar seyn sollen, genau seyn, so daß kein auch noch so geringer Umstand übersehen werde; ferner müssen sie mit der Ab-

sicht, die Erkenntniß zu erweitern, gemacht werden, allgemein seyn, oft wiederhohlt, und ohne alle Vorliebe zu irgend einer Meynung angestellet werden; doch ist diese letzte Regel nicht so zu verstehen, daß man ohne alle Vorerkenntnisse Beobachtungen anfangen dürfe. Auch werden unsere Beobachtungen dann vorzüglich brauchbar seyn, wenn man bey denselben theils bemerkt, was sowohl einer ieden Sache eigen ist und ihr besonders zukommt, als was sie auch mit andern gemein hat, theils wenn man dasienige in der Beobachtung, was schon genugsam bekannt ist, von demienigen unterscheidet, was neu ist. (2)

Da wir vieles nur nach den Erfahrungen anderer Menschen wissen können, so ist die Lektüre ein unentbehrliches Mittel bey der Erweiterung und Verbesserung unserer Einsichten, denn sie ist es, die uns mit den Schätzen der Weisheit, die der menschliche Geist alle Jahrhunderte hindurch gesammelt hat, bekannt macht. Folgendes wird man vorzüglich bey derselben, wenn sie brauchbar seyn soll, zu beobachten haben. Man lese nie ohne Absicht, oder, ohne daß man sich Erweiterung in irgend einem Fache der menschlichen Kenntnisse verschaffen wolle: Die Lektüre wird nur dann erst recht nützlich seyn können, wenn man sich für einen Theil der Wissenschaften schon bestimmt, und wenn man die Elemente dieser Wissenschaften schon erlernet hat: Man wähle in iedem Fache die besten und vorzüglichsten Schriftsteller, bey deren Auswahl man sich

frenlich

freylich auf den Rath anderer verlassen muß: Man lese die Schriften, die zu allen Zeiten Aufmerksamkeit erweckt haben, nicht aber blos diejenigen, die nur in einem Jahrhunderte bewundert worden sind: Man lasse die Schriften der Gegenparthey von derienigen Meynung, der man selbst zugethan ist, nie ungelesen, und vergleiche ihren Innhalt sorgfältig mit seiner eigenen Meynung: Verrufene Schriften müssen auch gelesen werden, aber erst dann, wann unser Urtheil schon reif ist; ingleichen erfordern sie auch eine verdoppelte Aufmerksamkeit: Man lasse sich beym Lesen nicht durch die Schönheit der Schreibart hinreissen, oder von der Grazie des Styls so sehr blenden, daß der Geist aufhört, über die Wahrheit des Gelesenen nachzudenken, (3) und suche daher allezeit die Ursachen auf, um welcher willen gewisse Stellen eines Schriftstellers vorzüglich gefallen: Methodische Schriftsteller müssen bedächtig gelesen werden, d. h. so, daß man ihrer Meditation Schritt vor Schritt folgt, daß man ohne auszusetzen fortliest, und daß man die Hauptsätze entweder im Gedächtnisse, oder auch wohl gar schriftlich anmerket; andere Schriftsteller aber brauchen nur so gelesen zu werden, daß man im Allgemeinen ihren Innhalt wisse, und auf das in ihnen vorkommende Neue besonders Acht habe: Man versäume es nie, sich wo möglich mit der Absicht eines Schriftstellers bekannt zu machen, und suche seine eigenen Erklärungen über diese Absicht

auf:

auf: Wichtige Schriftsteller lese man mehrmals, und denke oft über die vorzüglichsten Stellen derselben nach: Auch kömmt endlich viel auf die Ordnung an, in welcher man die Schriftsteller, so zu einem Fache gehören, liest. (4)

Die Meditation macht dieienige Richtung unserer Verstandeskräfte aus, wodurch wir uns bestreben, von einer Sache eine so viel wie möglich vollkommene Erkenntniß zu erlangen. Soll die Meditation nützlich und zweckmäßig seyn, so wird dabey erfordert, daß man nicht ganz unbekannt mit dem zu untersuchenden Gegenstande sey; daß man beym Leichtern anfange und zum Schwerern fortgehe; daß man die Begriffe, so zu einer Untersuchung gehören, deutlich denke, und das Mannichfaltige, das sie enthalten, sich vorstelle und gehörig eintheile; daß man den Ursprung dieser Begriffe, wenn sie dunkel sind, oder wenn ihr Innhalt noch ungewiß ist, aufsuche, und die Empfindungen, aus denen sie entsprungen sind, entdecke; daß man öfterer über etwas nachdenke, und zwar in denienigen Augenblicken, in welchen unsere Seele Kraft und Lust zum Nachdenken fühlt; daß man ieden Satz der Meditation sorgfältig prüfe, und keinen ohne Beweis annehme; daß man alle Folgen eines ieden Satzes genau überlege; daß man seine Gedanken mit den Gedanken anderer zusammenhalte und vergleiche; und daß man endlich seiner Meditation zu rechter Zeit Grenzen setze und sich nicht etwan im Reiche des Möglichen ver-

S liere.

liere. (5) — Bey der Meditation über etwas braucht man nicht einerley Ordnung (methodus) zu befolgen. Man kann nehmlich von Erfahrungen ausgehen, dieselbigen vergleichen, erklären, und hieraus allgemeine Begriffe und Grundsätze ableiten: Diese Ordnung im Nachdenken wird die **auflösende Methode** genannt: (methodus analytica) Man kann aber auch beym Meditiren von allgemeinen Begriffen und Grundsätzen ausgehen, und aus selbigen diejenigen Wahrheiten, die man sucht, ableiten: Diese Ordnung im Nachdenken heißt die **zusammensetzende Methode.** (methodus synthetica) Die schwerste, aber auch die sicherste Ordnung ist die analytische, denn obgleich der Innhalt ihrer Resultate oft nur gering ist, so ist er doch den Resultaten der Synthesis deswegen weit vorzuziehen, weil man bey dieser so leicht mit willkührlichen Voraussetzungen anzufangen verführt werden kann. Es lassen sich auch beyde Ordnungen im Nachdenken über etwas verbinden, und man könnte dies die **gemischte Methode** nennen.

Auch die Art und Weise, wie man die Wahrheit einkleidet und vorträgt, (methodus proponendi) kann viel zur vollkommnern Einsicht derselben beytragen. Besteht dieser Vortrag aus kurzen Hauptsätzen, so ist er aphoristisch; besteht er aus Frag und Antwort, so ist er erotematisch; macht er ein zusammenhängendes Gespräch aus, so nennt man ihn den dialogischen

gischen Vortrag; (6) besteht er aus Erzählungen und Gleichnissen, so wird er der parabolische oder allegorische genannt; ist er aber aus Axiomen, Postulaten, Korollarien und Scholien einzeln zusammengesetzt, so wird er der mathematische genannt. Es ist bey der zu wählenden Lehrart theils auf die Natur der vorzutragenden Sachen, theils auf die Fähigkeiten der Lehrlinge Rücksicht zu nehmen. Bey ieder Lehrart aber muß man die Wahrheiten in ihrer genauesten Verbindung und in ihrer Abhängigkeit von einander vortragen.

Noch sollte hier von zwey Mitteln, die menschliche Erkenntniß zu erweitern, nehmlich von der Entdeckung und von der Erfindung gehandelt werden. Unter iener versteht man das Erkennen eines Gegenstandes, der noch nicht bekannt war. Dieser Gegenstand kann entweder ein sinnlicher oder ein intellektueller Gegenstand seyn, und die Entdeckung begreifft sowohl die Erkenntniß des ganzen Gegenstandes in sich, als auch die Erkenntniß gewisser Eigenschaften, die noch nicht gewahrgenommen worden sind. Erfinden aber heißt, aus schon bekannten Wahrheiten neue Wahrheiten ableiten. Man hat es zwar versucht, die Gesetze und die Regeln anzugeben, nach welchen Entdeckungen und Erfindungen gemacht werden: Allein da wir von dem Ursprunge vieler Entdeckungen und Erfindungen gar nichts wissen, da auch ferner große Köpfe beynahe gar nichts von dem Gange bekannt ge-

macht haben, nach welchem ihr Geist neue Wahrheiten ausfindig machte, und da es also hier an Erfahrungen fehlt, von welchen die Grundsätze und Regeln der Entdeckung und des Erfindens abgezogen werden könnten, (dasjenige etwa ausgenommen, was man überhaupt am Genie bemerkt hat) so läßt sich über die Art und Weise, wie Entdeckungen und Erfindungen gemacht worden sind, oder gar gemacht werden müssen, nichts mit einiger Gewißheit bestimmen. Ueberhaupt würde es weit lehrreicher seyn, wenn man anstatt trockene Verzeichnisse von Vorschriften, die bey der Beobachtung, Lektüre und Meditation zu beobachten seyn sollen, zu geben, lieber die Lebensumstände grosser und gelehrter Männer gesammelt, und soviel wie möglich dem Gange nachgespürt hätte, auf welchem ihr Geist sich von Irrthümern entfesselte, und zu bessern und neuen Erkenntnissen emporschwang. (7) Uebrigens kann die höchste Verbesserung, deren unser Geist in seiner Erkenntniß nur immer fähig ist, nicht etwan neue Kräfte oder eine neue Art von Erkenntniß in ihm hervorbringen, sondern alles, was durch die Uebung unserer Erkenntnißkräfte bewürkt wird, besteht darinn, daß wir Vorstellungen mit grösserer Leichtigkeit hervorbringen, daß wir ein stärker Bewußtseyn von der Anwendung unserer Kräfte bey den Vorstellungen erhalten, und daß unsere Kräfte intensive und extensive gestärkt werden. Das menschliche Wissen bleibt

also

also allezeit auch noch in seiner höchsten Vollkommenheit ein menschliches Wissen. (8)

(1) S. Reimarus Vernunftlehre, §. 221-225.

(2) S. Lamberts N. O. I. Band, VIII. Hauptst. S. 348. und Zimmermann von der Erfahrung in der Arzneykunst, I. Th. vorzüglich III. Buch, 3. Kap.

(3) Sogar Voltaire sagt: l'esprit, penetré de la beaute du stile, ne songe pas seulement si on le trompe. V. Les singularites de la Nature, p. 69.

(4) Vortreflich ist, was von der Lektüre Seneka, v. epist. II und XLV. sagt.

(5) V. *Baco* de augm. scient. V. 3. *Malebranche* de la Rech. de la Verité, L. VI. P. II. ch. 1. sq. Crusius Logik, §. 566. sq. und Bonnets Werke der natürlichen Geschichte und Philosophie, IV. Th. p. 133. Leipz. 1785. Vorzüglich aber verdient über den rechten Gebrauch der Erkenntnißkräfte nachgelesen zu werden *Locke* de la Conduite de l'Esprit dans la Recherche de la Verité, in den Oeuvres diuers. de *Locke*, p. 141.

(6) Der Platonische Dialog, das größte Meisterstück der Attischen Muse, ist von dem Sokratischen Dialog sehr verschieden. Dieser ist blos philosophische Untersuchung; iener aber ist Drama und philosophische Untersuchung zugleich. Als Drama hat er theils bestimmte und während des Dialogs beybehaltene Charaktere der Personen; theils eine gewisse Handlung, die durch den Ort, durch die Zeit und durch die Umstände der redenden Personen bestimmt wird; theils den dialogischen Styl. Als philosophische Untersuchung aber

erfordert er eine Entwickelung der Ideen, die durch lauter unmittelbare Folgen fortgesetzt wird, die durch iede Frage die Antwort vorbereitet, die iede Wahrheit so lange bestreitet, als sie sich bestreiten läßt, die ieden Irrthum so lange vertheidiget, als er sich vertheidigen läßt, und die durch einen unerwarteten Ausgang überrascht. Die neuere Philosophie hat nichts aufzuweisen, was diesem Kunstwerke ganz und völlig gleich käme. -- Viel Brauchbares über die Entwickelung der Begriffe nach Sokratischer Manier wird man finden in *Clerici* Oper. Phil. T. I. P. IV. c. 9. und in *F. V. Reinhardi* de ratione docendi Socratica et de methodo docendi Socratica, LL. Vitemb. 1780.

(7) Etwas geschrieben haben über die Erfindungskunst Reimarus in der Vernunftlehre, Th. II. K. 2. Flögel in der Einleitung in die Erfindungskunst, und Dommerich in der Mnemonik und Hevristik nach ihren ersten Zügen entworfen. -- Die Geschichte der menschlichen Erfindungen und Entdeckungen ist für den menschlichen Geist demüthigend und auch ehrenvoll: Demüthigend, in wiefern beynahe der größte Theil der nützlichsten und wichtigsten Erfindungen und Entdeckungen ein Werk des Zufalls, nicht aber ein Werk des absichtsvollen Nachdenkens gewesen ist: Ehrenvoll aber, in wiefern der menschliche Geist diese Spiele des Zufalls auf der Stelle benutzt und nützlich angewendet hat.

(8) S. Search Licht der Natur, I. Th. I. Band, S. 66. Götting. 1771. und Tetens Versuche über die menschl. Natur, Vers. XIV. S. 373. sq. wo auch gezeigt wird, daß durch die Entwickelung und Vervollkommnerung einer Seelenkraft alle übrige gewinnen.

Zweyte

Zweyte Abtheilung.

Wille.

§. XXXI.

Allgemeine Betrachtungen über den Willen. -- Moralischer Sinn.

Die Vorstellungen, die wir vermittelst des Gebrauchs der Erkenntnißkräfte erlangen, erregen in der Seele entweder ein Wohlgefallen, oder ein Mißfallen, das bald stärker, bald schwächer ist. Die Vorstellungen, die ein Wohlgefallen erregen, suchen wir beym Bewußtseyn zu erhalten, diejenigen Vorstellungen aber, die ein Mißfallen erregen, suchen wir zu entfernen: Jene Aeußerung der Seele nennt man eine **Neigung**, diese aber eine **Abneigung**. Wird das Gefallende von der Seele in Rücksicht auf ihre Bedürfnisse betrachtet, so entsteht in ihr ein thätiges Bestreben, den Gegenstand dieser Vorstellung zu besitzen, oder eine **Begierde**, ein **Verlangen**: Wird aber das Mißfallende von der Seele in Rücksicht auf ihre Bedürfnisse betrachtet, so entsteht in ihr ein thätiges Bestreben nach der Entfernung des Gegenstandes, dessen Vorstellung mißfiel, oder eine **Verabscheuung**. Die Quelle dieses thätigen Bestrebens im Menschen nennt man das **Begehrungsvermögen**, den **Willen**, in der weitern Bedeutung des Wortes genommen, und die würklichen Aeußerungen desselben nennt man ein **Wollen**. (volitio)



tio) Die Neigungen und Abneigungen kann man als den beständigen Uebergang vom Erkennen zum Wollen betrachten, aber man kann auch beyde selbst für ein Wollen halten. (1)

Schon aus diesen angeführten Erfahrungen ergiebt sich, daß das Willensvermögen vom Erkenntnißvermögen abhängig sey, ia es ist für uns ein Wille ohne eine Erkenntniß nicht einmal gedenkbar. Jede Aeußerung des Willens enthält nehmlich a) eine Vorstellung von einem Gegenstande, b) einen Vorsatz der Seele, daß etwas hervorgebracht, oder etwas schon vorhandenes erhalten werden soll, c) eine Richtung des thätigen Bestrebens der Seele, die dem Vorsatze angemessen ist, d) eine Vorstellung von dieser Richtung. Weil Vorstellungen nothwendig sind bey den Aeußerungen des Willens, so kam es, daß viele Philosophen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen für eine und dieselbe Kraft hielten. (2) Der Vorstellungen, auf die sich unser Wollen bezieht, sind wir uns iedoch nicht allezeit bewußt, und daher scheint es manchmal, als wenn wir in einem Zustande uns befänden, wo wir etwas wollten, ohne einen bestimmten Gegenstand unsers Wollens zu haben: Sobald wir inzwischen unser Wollen genauer untersuchen, sobald werden wir auch gemeiniglich finden, daß es sich eigentlich auf einen Gegenstand bezogen habe. Der Wille ist also das Vermögen der Seele, nach ihren Vorstellungen thätig zu seyn. (3) Auch der Richtung unsers

unsers thätigen Bestrebens auf einen Gegenstand sind wir uns nicht allezeit bewußt. — Dieienigen Vorstellungen, die unsern Willen in Thätigkeit versetzen, nennt man **Reize, Antriebe, Bewegründe.** Das ganze Begehrungsvermögen des Menschen nebst allen seinen Neigungen und Trieben, nennt man das **menschliche Herz.** Die fortdaurenden Zustände des Willens bey einem Menschen machen seinen **Charakter** oder sein **Gemüth** aus.

Wenn die Aeußerungen unseres Willens abhängig sind von gewissen Vorstellungen in der Seele, so sieht man im Voraus, daß nach der Verschiedenheit dieser auch iene verschieden seyn müssen. Durch die Erfahrung wird dies hinlänglich bestätigt, denn die Stärke unsers Bestrebens oder Verabscheuens ist gewöhnlichermassen gegründet in der Stärke und Lebhaftigkeit derienigen Vorstellungen, von denen das Bestreben oder die Verabscheuung erzeugt wird. (4) — Man pflegt die Aeußerungen des Willens nach der Verschiedenheit der sinnlichen und vernünftigen Erkenntniß, in das **vernünftige Wollen,** (voluntas rationalis, *βουλησις*) und in die **sinnlichen Begierden,** (appetitus sensitiuus, *ἐπιθυμια*) einzutheilen: Allein diese Eintheilung ist von wenig Nutzen, denn man kann weder geradezu sagen, daß die Bestrebungen oder Verabscheuungen, die auf Vernunftschlüsse sich gründen, allezeit denienigen vorzuziehen wären, die aus sinnlichen Vorstellungen entstehen;

 noch



noch ist auch die Eintheilung selbst richtig genug, weil Sinnlichkeit und Vernunft nie ganz isolirt würken. (5) — Am wichtigsten ist diejenige Eintheilung der Aeußerungen unsers Willens, nach welcher gewisse Handlungen von uns nur als Mittel zu gewissen Zwecken, die manchmal noch sehr entfernt seyn können, andere aber unmittelbar als Zwecke betrachtet werden. Bey diesen leztern sind wir uns manchmal der Zwecke bewußt, manchmal aber nicht: Von dieser leztern Art scheinen auch die Handlungen der Thiere zu seyn.

Nach ziemlich einstimmiger Erfahrung ist der lezte objektive Grund unsers Wollens allezeit ein Gut, oder ein Uebel, eine Vollkommenheit, oder eine Unvollkommenheit; und Dinge, die uns weder gut noch böse vorkommen, pflegen auch keinen Einfluß auf unsern Willen zu haben. (6) Wenn nun aber weiter gefragt wird, was in Rücksicht auf den menschlichen Willen ein Gut und eine Vollkommenheit, oder ein Uebel und eine Unvollkommenheit sey? so ist die gewöhnliche Antwort, daß dasjenige begehrt werde, was angenehm, oder unsern Begierden angemessen sey, und daß dasjenige verabscheuet werde, was unangenehm sey und unsern Begierden widerspreche, zwar allerdings richtig, aber wenig lehrreich; denn sie erklärt nicht, warum eben das Angenehme begehrt, und das Unangenehme verabscheuet werde. Auch scheint es sogar nach einigen Erfahrungen, als wenn der Mensch

unter

unter manchen Umständen das Unangenehme dem Angenehmen vorziehe. Es müssen also, um die Frage, was eigentlich das Gute sey, das der Mensch begehrt, und was das Böse sey, das er verabscheut? zu beantworten, die verschiedenen Begierden und Neigungen, die an der menschlichen Natur bemerkbar sind, vorher durchgegangen, mit einander verglichen, und es muß das Allgemeine, das bey ihnen allen zum Grunde liegt, ausfindig gemacht werden.

Ehe wir aber diese Auflösung aller Neigungen und Triebe der menschlichen Natur in einen oder in mehrere Grundtriebe vornehmen können, muß vorher noch näher bestimmt werden, in welchem Verhältnisse unsere Seele zu demienigen, was ihr angenehm oder unangenehm vorkommt, stehe. Denn da unsere Seele, als ein würkliches Ding, auch ein von allen Seiten bestimmtes Ding seyn muß, da die Gründe ihres Wollens und Nichtwollens gewissermaßen auch schon in ihr liegen müssen, und da unser Wille eben so, wie unser Verstand gewissen Gesetzen, die er sich nicht selbst geben konnte, unterworfen seyn muß, so kann man fragen: Giebt es in der menschlichen Seele gewisse angebohrne Dispositionen des Willens, vermöge welcher sie dieses begehrt und ienes verabscheut, vermöge welcher sie in sich selbst einen Maasstab des Begehrungswürdigen hat, der vielleicht von der Erfahrung und von den Urtheilen des Verstandes unabhängig ist? oder wird unsere Seele in den Aeußerungen ihres

Willens

Willens nur erst durch diejenigen Erfahrungen bestimmt, welche sie von der Brauchbarkeit und Schädlichkeit einer Sache erhalten hat, so daß durch die Veränderung dieser Erfahrungen auch die Aeußerungen des Willens selbst verändert werden, und es also keine angebohrne Neigungen und kein vom Verstande unabhängiges Principium des Wollens in der Seele giebt? Die Philosophen sind in Beantwortung dieser Fragen von jeher von einander abgewichen. Einige nehmen nehmlich angebohrne Neigungen und Triebe an, die von den Erfahrungen über den Werth der Dinge unabhängig sind, oder sie behaupten, es sey eine angebohrne und wesentliche Kraft in der Seele, ein moralischer Sinn, der von den übrigen Kräften der Seele unabhängig sey, und uns bestimme, zwischen Gut und Böse einen Unterschied zu fühlen. Man beruft sich, um diese Meynung zu beweisen, theils auf jene Erfahrungen, nach welchen auch schon bey neugebohrnen Kindern, ehe sie noch über den Nutzen und die Schädlichkeit gewisser Dinge haben Erfahrungen sammeln können, gewisse bestimmte Neigungen und Abneigungen, und gewisse Urtheile über Recht und Unrecht bemerkt werden; theils auf die plötzlichen Aeußerungen der Urtheile über Recht und Unrecht, die oftmals da sind, ehe noch die Vernunft den Werth einer Handlung hat beurtheilen können, ja die sogar den Aussprüchen der Vernunft öfters widersprechen; theils endlich auf die allgemeine

Ueber-

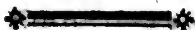
Uebereinstimmung der Menschen in ihren Urtheilen über die Sittlichkeit und Unsittlichkeit gewisser Handlungen. (7) Andere Philosophen haben diese Meynung von angebohrnen Trieben und von einem eigenen moralischen Sinne, und zwar, wie es scheint, mit Recht, um folgender Gründe willen verworfen. Was nehmlich a) überhaupt die angebohrnen Neigungen und Triebe betrifft, die im Menschen da seyn sollen, so setzen sie angebohrne Ideen voraus; nun giebt es aber keine angebohrnen Ideen, (v. §. XIX.) also giebt es auch keine angebohrnen Neigungen und Triebe. b) Aus den frühen Neigungen und Abneigungen der neugebohrnen Kinder folgert man zu viel, wenn man aus ihnen auf angebohrne Neigungen und Abneigungen schließt, denn iene frühen Neigungen und Fertigkeiten der Kinder können theils vom Mechanismus des Körpers, wie gewisse andere unwillkührliche Bewegungen unsers Körpers herrühren, theils können sie durch das Angenehme und Unangenehme in der gegenwärtigen Empfindung hervorgebracht werden. Was aber c) insbesondere die Erfahrungen betrifft, aus welchen man das Daseyn eines von der Vernunft und von den Erfahrungen unabhängigen moralischen Sinnes hat beweisen wollen, so beweisen auch sie nicht, was sie beweisen sollten. Die Urtheile über Gut und Böse in unsern eigenen und in fremden Handlungen haben nehmlich nichts so Besonderes an sich, daß sie nicht von der Vernunft herrühren könnten.

Das

Das Wohlgefallen an guten, und das Mißfallen an bösen Handlungen ist im Grunde nicht anders beschaffen, als das Wohlgefallen und Mißfallen, das wir über Dinge äußern, die nicht moralisch sind, nur daß ienes oft mehr zusammengesetzt ist und aus mehrern Gründen zugleich entspringt, als dieses. Man kann freylich den Ursprung unserer Urtheile über den moralischen Werth der Handlungen nicht allezeit angeben; aber läßt sich denn der Zeitpunkt, wo gewisse andere Fertigkeiten oder gewisse Vorstellungen in uns entstanden sind, auch allezeit angeben, und ist die frühe Aeußerung unserer Urtheile über Recht und Unrecht nicht auch dann erklärlich, wann diese Urtheile von der Vernunft abhängig sind? Auch ist nicht zu läugnen, daß unsere moralischen Gefühle den Aussprüchen des Nachdenkens oft zuvorkommen, ia daß sie denselben sogar oftmals widersprechen: Allein ienes ist daher erklärlich, daß alle bey einer Fertigkeit zum Handeln gehörige Begriffe mit einer Schnelligkeit vorgestellt werden, die sie nicht zum Bewußtseyn kommen läßt; dieses aber hat seinen Grund theils in der Veränderlichkeit und in dem Wachsthume unserer Kenntnisse, theils darinn, daß Fertigkeiten wie im Handeln, also auch im Urtheilen, nicht plötzlich wieder abgelegt werden können: Keine von beyden Erfahrungen beweist also die Unabhängigkeit unserer moralischen Gefühle von der Vernunft. Und wenn übrigens viele Menschen den Grund und den Ursprung ihrer

ihrer Urtheile über Recht und Unrecht nicht finden können, so beweißt dies ganz und gar nicht, daß die Quelle dieser Urtheile angebohren sey. d) Daß die Menschen in ihren Urtheilen über Recht und Unrecht allgemein übereinstimmen, streitet gänzlich mit der Geschichte; daß aber die Menschen bey gewissen Graden der Aufklärung und der Kultur in ihren Urtheilen über den Werth gewisser Handlungen übereinstimmen, läßt sich daher erklären, daß mit diesen Handlungen allezeit gewisse nach ihrer Nützlichkeit und Schädlichkeit sehr einleuchtende Folgen verbunden sind. Endlich streitet auch noch e) die Voraussetzung eines eigenen moralischen Sinnes, der von der Vernunft unabhängig seyn soll, mit vielen Erfahrungen. Denn wenn es einen eigenen moralischen Sinn, eine eigene Quelle von Vorstellungen giebt, warum richtet sich alle sittliche Erkenntniß so ganz nach dem Maaß der übrigen Erkenntniß? Warum richten sich alle moralischen Urtheile so ganz nach der Erziehung, die ein Mensch genossen, und nach den Umständen und Verbindungen, in denen er sich befunden hat? Warum ändern sich die moralischen Gefühle so sehr bey einem und demselben Menschen mit den veränderten Einsichten der Vernunft, daß er oft gerade die seinen ehemaligen Meynungen entgegengesetzten Aussprüche thut? Und warum lassen sich endlich die moralischen Urtheile in Urtheile der Vernunft auflösen, wie in so vielen Moralsystemen geschehen ist? Alle diese

Erfah-



Erfahrungen sind der Lehre von einem eigenen moralischen Sinne zuwider, und beweisen, daß uns nichts berechtige, gewisse auf angebohrne Begriffe sich gründende Neigungen und Abneigungen im Menschen anzunehmen. (8) — Uebrigens wird aber durch diese Bestreitung der angebohrnen Neigungen und Triebe nicht geläugnet, daß gewisse Neigungen und Begierden sehr tief und allgemein in der menschlichen Natur liegen, und die nächsten Würkungen derienigen Gesetze sind, nach welchen unser Wille sich richten muß, wenn andere nur vorzüglich von unserer besonderen Erziehung und von der individuellen Beschaffenheit unsers Körpers und unserer Seele abhängen. Man kann daher auch iene zum Unterschied von diesen **Naturtriebe** nennen.

(1) S. **Merian** über das Verlangen, in **Hißmanns** Magazin, II. B. S. 11. und **Mendelsohns** Morgenstunden, S. 120.

(2) Die Verschiedenheit der philosophischen Meynungen vom Unterschied der Seelenkräfte ist schon oben im XI. §. berührt worden. Was insbesondere den Zusammenhang des Willens mit dem Erkenntnißvermögen betrifft, so erklärten vorzüglich unter den Alten beyde für ein und dieselbe Kraft Aristoteles und die Stoiker. Jener sagt de anima. L. III. c. IX. ἄτοπον δη τοῦτο (το ὀρεκτικον) διασπᾶν· ἐν τε τω λογιςικω γαρ ἡ βουλησις γινεται, και ἐν τω ἀλογω ἡ ἐπιθυμια και ὁ θυμος: Eben so war auch nach diesen der Affekt von dem Verstande nicht verschieden, sondern der Verstand verwandelte sich in den Affekt; v. *Laertius,* L. VII.

L. VII. f. 159. *Plutarchus* de phyf. Philof. decretis, c. 21. *Seneca* de ira, L. I. c. 8. Die Stoiker unterschieden auch schon das Wohlgefallen und Mißfallen an einer Sache (ὁρμη und ἀφορμη) von dem Verlangen (ὀρεξις) und von dem Abscheue (ἐκκλισις) v. *Simplicius* in Epictet. c. I. Noch weiter als alle andere Philosophen geht in der Vereinigung des Willens mit dem Erkenntnißvermögen Spinoza, indem er behauptet, daß das Begehren in der Vorstellung der Sache, die begehrt wird, schon enthalten sey, und von ihr als Würkung fälschlich unterschieden werde, v. Ethic. P. II. §. 49. Nach der Leibnitzisch-Wolfischen Schule ist das Begehren ein Bestreben der Seele, gewisse Vorstellungen hervorzubringen, und das Verabscheuen ist ein Bestreben der Seele, gewisse Vorstellungen zu vertilgen. Das Bestreben der Seele Vorstellungen zu beleben oder zu vertilgen wird perceptituritio (conatus mutandi perceptionem praefentem) genannt, und diese perceptituritio gehört mit zu der Vorstellungskraft der Seele, v. *Wolfii* Pfychol. rational. Sect. II. §. 480, 481, 482, 497, 498, 519, 520. Geprüft findet man diese Lehre der Wolfischen Schule vom Willen in Tetens Versuchen über die menschl. Natur, Band I. Vers. X. S. 691.

(3) Man sagt zwar, das Urtheilen und Vorstellen hänge vom Willen ab, und nach dieser Redensart könnte es scheinen, daß der Wille ohne auf vorhergegangene Vorstellungen sich zu beziehen, thätig sey. Allein wenn gesagt wird, der Wille bestimme die Urtheile und Vorstellungen, so heißt dies soviel, als, der Mensch braucht sein Erkenntnißvermögen nach Lust und Belieben. Dieses Belieben

 und

und diese Lust aber wird bestimmt durch gleichzeitige oder durch vorhergegangene Vorstellungen. Inzwischen kommen würklich manchmal Fälle vor, wo kein Nachdenken im Stande ist, die Vorstellung, die das Begehren in uns rege machte, zu entdecken. — Man gab sonst den Cartesianern Schuld, sie lehrten: Alle Leidenschaften gehörten zum Verstande, und der Verstand gehöre zu dem Willen. S. Walchs philos. Lexikon, Artik. Wille, p. 2914. Allein Thomasius hat schon gezeigt, daß diese Beschuldigung aus Misverstand entstanden sey. Cartesius nannte nehmlich alle leidendlichen Zustände der Seele passiones in einer erweiterten Bedeutung dieses Wortes, und rechnete die Vorstellungen des Verstandes zu den leidendlichen Zuständen der Seele; die Würkungen der Ideen aber, oder das Begehren und Verabscheuen rechnete er zu den selbstthätigen Zuständen der Seele; und so konnte er sagen, der Verstand sey eine Leidenschaft, d. i. etwas leidendliches, S. Thomasius Ausübung der Sittenlehre, K. II. §. 30. und K. III. §. 18. sq. wo auch die Meynung, daß das Erkenntnißvermögen und der Wille Eins sey, von Thomasius weitläuftig widerlegt wird. Unter den Neuern scheint Search dem Cartesius in seiner Eintheilung der thätigen und leidenden Zustände der Seele gefolgt zu seyn, indem er alles Denken und Empfinden zum Leiden, und alles Wollen zum selbstthätigen Würken der Seele rechnet, S. Licht der Natur, I. Th. I. B. I. K. §. 3. sq.

(4) S. Feders Untersuchungen über den menschlichen Willen, Th. I. S. 34.

(5) Die Eintheilung der Willensäußerungen in die vernünftigen und sinnlichen war bey den

Alten

Alten durchgängig gebräuchlich. Plato, aus dessen Schule dieselbe in die übrigen Schulen Griechenlandes übergegangen zu seyn scheint, unterscheidet die sinnlichen Begierden von den vernünftigen Bestrebungen eben so, wie er die verständige und die sinnliche Erkenntniß unterscheidet, v. *Timaeus* p. 327 und 330. sq. noch deutlicher erklärt er sich über diesen Unterschied im *Phaedrus*, p. 301. ed. Bip. wo er sagt, ἡμῶν ἐν ἑκαςῳ δυω τινε ἐςον ἰδεα ἀρχοντε και ἀγοντε, ὁιν ἑπομεθα ᾗ ἀν ἀγητον· ἡ μεν, ἐμφυτος ȣ̃σα ἐπιθυμια ἡδονων· (sinnliche Begierde) ἀλλη δε, ἐπικτητος δοξα, ἐφιεμενη του ἀριςου. (vernünftiger Wille) Diesen nennt er, wenn er über iene die Obergewalt hat, σωφροσυνην, d. i. δοξαν ἐπι το ἀριςον λογω ἀγουσαν: Jene aber wird von ihm, wenn sie über diesen herrscht, ὑβρις, d. i. ἐπιθυμια ἀλογως ἑλκουση ἐπι ἡδονας, genannt; man vergl. hierbey auch den Cicero Tuscul. Qu. L. IV. c. 5. Aristoteles folgt dem Plato in dieser Eintheilung des Willens, v. de Anima, L. II. c. 3. und L. III. c. 9. Er ist aber darinn noch genauer als Plato, daß er zu dem vernünftigen Willen auch die προαιρεσιν, d. i. die Entschlüssungen zu solchen Handlungen rechnet, die als Mittel zu gewissen Zwecken zu gelangen, unternommen werden, und daß er diese προαιρεσιν eben so wie Garve, S. dessen Preisschrift über die Neigungen, S. 99. und in den Anmerk. zum Ferguson, S. 312. allen Thieren und allen Menschen, die noch nicht zum Nachdenken aufgelegt sind, abspricht, v. Ethic. ad Nicom. L. III. c. 4. et M. Moral. L. I. c. 18. Bey den Stoikern kommt die Eintheilung der Begierden in vernünftige und unvernünftige oder sinnliche auch vor, v. *Laertius*, L. VII. f. 114-116.

 Allein



Allein der Grund dieser Eintheilung und der eigentliche Unterschied der Eintheilungsglieder scheint uns unbekannt geblieben zu seyn, S. Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, Th. III. S. 7. sq. Ueber das gegenseitige Verhältniß des vernünftigen und unvernünftigen Bestrebens nach der Lehre der Alten, haben wir entweder sehr unvollständige Nachrichten, oder sie haben es selbst nicht genau bestimmt, daher sich auch darüber nichts sagen läßt. Aristoteles ist noch am genauesten in dieser Untersuchung, und auch beym Plato kömmt im Philebus etwas davon vor.

(6) Spinoza sagt Ethic. P. III. prop. 9. wir begehren nicht etwas, weil wir es für gut erkennen, sondern wir urtheilen, daß eine Sache gut sey, weil wir sie wollen, oder nach derselben streben. Dieses Paradoxon ist zu erklären theils aus seiner Lehre von der Identität des Willens und der Erkenntniß, S. die Stelle, die in diesem §. unter n. 2. angeführt worden ist, theils aus seinen Grundsätzen, daß iedes Ding bemüht ist, in seinem Wesen zu verharren, und daß die Seele sowohl bey ihren Selbstthätigkeiten, als auch bey ihren Leidenschaften sich bestrebe in ihrem Wesen sich zu erhalten, v. Ethic. L. III. pr. 6 u. 9.

(7) Die Meynung von gewissen angebohrnen moralischen Begriffen, nach denen sich unser Geist bey Beurtheilung des Guten und Bösen, ohne dabey auf die Erfahrung Rücksicht zu nehmen, richte, hat zu allen Zeiten viele und scharfsinnige Vertheidiger gefunden. Zuvörderst gehört von den Alten, die sich aber nirgends recht bestimmt über die Quelle unserer moralischen Urtheile erklärt haben, Plato und

und seine Schule hierher. Im Phädon c. XX. und an vielen andern Orten redet Plato von angebohrnen Begriffen des Schönen, Guten, Gerechten und des Heiligen. Nach diesen Begriffen richtet sich, wie er sagt, die allen Menschen eingepflanzte Begierde nach Schönheit, oder nach Glückseeligkeit, die theils in Gütern des Leibes, theils in Gütern der Seele besteht, v. Sympos. c. XXIV-XXVII. Beyläufig merke ich hier an, daß der Verfasser des Ardinghello die Principien seiner Theorie vom Genuß alles sinnlich Schönen und von der Bestimmung unserer Natur zu diesem Genusse aus dem XXIV, XXV u. XXVI. K. dieses Gesprächs entlehnt zu haben scheint. Diese Theorie würde nicht gefährlich seyn, wenn der Verfasser des Ardinghello die Grundsätze, die Plato im XXVII. Kap. des Gastmahls über das geistig Schöne vorträgt, seinem Systeme beygefügt hätte. Der Satz aber, *αρετην ϰx ειναι διδακτον*, dessen Plato, v. *Protagoras*, p. 103. sq. ed. Bip. nebst den übrigen Sokratikern, v. *Aeschinis* Dialogus de virtute, so oft erwähnt, ist nicht von angebohrnen moralischen Begriffen und Grundsätzen zu verstehen, denn er zeigt nichts weiter an, als: Das praktische Genie und vorzüglich die Staatsklugheit, ist kein Werk der Erziehung und des Unterrichts, wie die Sophisten vorgaben, sondern eine Gabe der Natur. Daß die neuern Platoniker auch in Ansehung des Ursprung der moralischen Begriffe mit dem Plato übereinstimmen, sieht man aus dem Plotin, Ennead. I. L. VI. §. 4. Cudworth folgt dem Plato und Plotin, v. de aeternis iusti et honesti notionibus liber, c. VI. Das System des Pater Malebranche über die Neigungen und Triebe ist aus Mystik und



aus Augustinischen Grundsätzen über den Ursprung des Bösen in der Welt zusammengesetzt. Nach seiner Meynung gehören nehmlich die Neigungen eben so nothwendig zur Geisterwelt, als wie die Bewegungen zur Körperwelt gehören, und alle erschaffene Geister müssen angebohrne Neigungen haben. Diese Neigungen fährt er fort, sind gewisse beständige Eindrücke von dem Willen des Höchsten, und alle Neigungen der erschaffenen Geister sind den Neigungen ihres Schöpfers völlig ähnlich. Diese Eindrücke der Gottheit treiben den Menschen beständig zum Guten überhaupt, (bien en general) und diese Liebe zu Gott oder zum höchsten Gute ist die Quelle aller übrigen Triebe und Neigungen in der menschlichen Natur. Dadurch aber, daß wir uns selbst für den letzten Endzweck unserer Neigungen, nicht aber die Gottheit halten, (und dies ist eine Folge der Erbsünde) entstehen alle Unordnungen in unsern Trieben, und die Liebe zu besondern Gütern, (biens particuliers) zum Sinnlichen und zu allem Endlichen, v. de la Recherche de la Verité, L. IV. ch. 1-2. Leibnitz gründete die Moral auf allgemeine moralische Instinkte und angebohrne Urtheile, welche durch die Vernunft und Erfahrung nur zur völligen Gewißheit und Deutlichkeit erhoben werden, v. N. E. L. I. ch. II. und III. vorzüglich p. 49. Durch die Engelländer ist die Erkenntniß des Guten und Bösen, des Rechts und des Unrechts von einem eigenen moralischen Sinne (moral sense) abhängig gemacht worden. Nach dem Shaftesbury äußert sich dieser moralische Sinn eben so, wie die übrigen Sinne, denn, sagt er, gleichwie unser Auge keine Figur, Bewegung, oder Farbe und ihre Verhältnisse, ohne

ohne zugleich nothwendig an denselben Häßlichkeit oder Schönheit zu bemerken, gewahrnehmen kann, eben so wenig kann die Seele Gesinnungen und Handlungen sich darstellen, ohne an denselben einen Unterschied nach der Regelmäßigkeit oder Unregelmäßigkeit gewahrzunehmen. S. die Untersuchung über die Tugend; im II. Bande der philos. Schriften, S. 33. Auch nennt er S. 51. dieses moralische Gefühl eine wahre Antipathie oder Verabscheuung gegen Unbilligkeit oder Unrecht, und eine wahre Zuneigung und Liebe gegen Billigkeit und Recht, und zwar um ihrer selbst und um ihrer eigenen natürlichen Schönheit und Würde willen, welche bey allen empfindenden Geschöpfen nothwendig angetroffen werden müsse: Er macht also dieses moralische Gefühl von aller Erfahrung unabhängig. Hutcheson erklärt das moralische Gefühl für eine Fähigkeit der Seele, die einfachen Begriffe des Beyfalls oder Mißfallens bey gewissen Handlungen zu empfangen, ohne daß wir vorher wußten, daß uns ein Vortheil oder Schaden aus denselben entstände. Uebrigens hält er dieses Gefühl für unabhängig von angebohrnen Begriffen und Grundsätzen, und glaubt, es erhebe die Tugend über allen Eigennutz oder über alle Selbstsucht. S. sein System der Moralphilosophie im 1. Kap. seinen Versuch über die Leidenschaften, wo eine Abhandlung über den moralischen Sinn befindlich ist, und seine Untersuchung der Begriffe von Schönheit und Tugend, S. 136. Leipz. 1762. Hume setzt das moralische Gefühl in eine Empfindung, durch welche wir den nützlichen Endzwecken bey unsern Handlungen und bey der Beschaffenheit der Dinge vor den schädlichen den

Vorzug geben. S. die Abhandlung vom moralischen Gefühl, im III. Th. der vermischten Schriften, S. 218. Home, ohngeachtet er mit Hutchesons System nicht zufrieden ist, folgt doch im Grunde sowohl diesem, als auch dessen Vorgänger, dem Shaftesbury, indem er das moralische Gefühl durch das Vermögen, den Unterschied der moralischen Schönheit und der moralischen Häßlichkeit zu erkennen, erklärt. Diese moralische Schönheit und Häßlichkeit entspringt nach ihm aus der Einsicht von Absicht, Ueberlegung und Wahl bey einer Handlung, und bezieht sich auf besondere Empfindungen von unserer Pflicht und Schuldigkeit, und auf Empfindungen von Laster und Strafe, wenn wir diese Pflichten übertreten. Doch soll nach ihm das moralische Gefühl kein Principium unserer Handlungen seyn, sondern uns nur belehren, welchen Triebfedern von unsern Handlungen wir folgen, und welche wir einschränken sollen, S. Home's Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit, II. Vers. Kap. 2, 3, 5. Außer den Engelländern haben sich noch für den moralischen Sinn vorzüglich erklärt Rousseau, Crusius, Hemsterhuis, Eberhard und Platner. Rousseau nennt den moralischen Sinn das Gewissen, und sagt von ihm: il est au fond des ames un principe inné de iustice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes', nous iugeons nos actions et celle d'autrui, comme bonnes ou mauvaises, v. Emile, L. IV. p. 56-67. aux Deuxp. Crusius, welcher annimmt, daß zur Glückseeligkeit eines vernünftigen Geistes Grundbegierden nothwendig sind, und daß diese Grundbegierden nothwendig angebohrne Begriffe voraussetzen, S. die Moral, §. 91-92.

zählt

zählt unter diese Grundbegierden den Gewissenstrieb, und versteht darunter den natürlichen Trieb, ein göttliches moralisches Gesetz zu erkennen, d. i. eine solche Regel der menschlichen Thaten zu glauben, darinnen bestimmt wird, was Gott aus Gehorsam, um unserer Dependenz willen von ihm, gethan oder gelassen wissen, außerdem aber strafen will. S. l. c. §. 132. sq. Hemsterhuis nähert sich in seiner Erklärung des moralischen Sinnes den Engelländern, und behauptet, daß wir für die moralische Seite des Universums eben so einen eigenen Sinn und ein eigenes Organ haben, welches er Herz, Empfindung und Gewissen nennt, als wie wir für die sichtbare Seite des Universums das Gesicht, für die hörbare das Gehör, und für die übrigen Seiten des Universums die übrigen Sinne haben. Dieser moralische Sinn äußert sich nach ihm in der Gesellschaft und im Verkehr mit denkenden Wesen; er bringt in uns die Sensationen von Verlangen, Pflicht und Tugend hervor; ist aber in verschiedenen Menschen mehr oder weniger reizbar, S. die vermischt. philos. Schriften, 1. Th. S. 217. sq. Eberhard, der in der Lehre vom Ursprung der moralischen Begriffe vorzüglich Leibnitzen folgt, bestimmt das moralische Gefühl durch diejenige natürliche Fähigkeit, wodurch wir gute und böse Handlungen zu unterscheiden im Stande sind: Es soll zwar nicht nothwendig auf eine richtige Art würken, sondern vielmehr einer Ausbildung bedürfen, es soll aber doch auf Gründen, die zur menschlichen Natur wesentlich gehören, und auf angebohrnen Begriffen von Gut, Realität und Vollkommenheit beruhen. S. Amyntor, S. 56. sq. und Anm. 8. Platner stimmt auch der

Hauptsache nach in der Erklärung des moralischen Sinnes mit Leibnitzen überein, er setzt ihn nehmlich in die Fähigkeit zu unterscheiden Gutes und Böses, Recht und Unrecht, nach Merkmalen des Wahren und Widersinnigen, Natürlichen und Unnatürlichen, in eigenen und fremden Gesinnungen und Handlungen. Es soll sich, wie er hinzusetzt, das moralische Gefühl vorzüglich auf die Vermeidung des Bösen, auf die mittheilenden Neigungen, und auf die vollkommnern Pflichten beziehen, und eine Aeußerung angebohrner moralischer Begriffe seyn, die aber niemals von der Vorstellung der Folgen einer Handlung für Glückseeligkeit und Unglück getrennt sind, nur daß die Einsicht dieser Folgen und die Beziehungen der moralischen Dinge bald deutlich bald undeutlich sind. Die Deutlichkeit dieser Beziehungen ist das Werk der Ausbildung, S. die philos. Aphorismen, Th. II. S. 68. Hennert und Hottinger endlich haben sich in ihren Preisschriften für das Stolpische Legat, welche man in Eblers Fasc. Diss. argum. phil. Flensb. 1775. findet, der Lehre der Engelländer vom moralischen Sinn genähert, und ihn für ein eigenes Principium der moralischen Gefühle erklärt. -- Es haben die Bestreiter des moralischen Sinnes niemals geläugnet, daß die Einsicht von Recht und Unrecht in den menschlichen Handlungen ein angenehmes Gefühl hervorbringe; wollte man nun die Anlage in der Seele zu diesem Gefühl moralischen Sinn nennen, so würde wider die Sache nichts, aber wider den Ausdruck sehr vieles einzuwenden seyn, denn alsdann wären auch diejenigen angenehmen Gefühle, welche wir bey unrichtiger Einsicht vom Werthe und von

der

der Beziehung unserer Handlungen auf Glückseeligkeit haben können, und auch oftmals würklich haben, Aeußerungen des moralischen Sinnes zu nennen. Die Frage über die Quelle unserer moralischen Urtheile ist also eigentlich diese: Worinn hat das angenehme und unangenehme Gefühl, das sich bey der Reflexion über unsere Handlungen äußert, und sie nothwendig begleitet, seinen Grund? würkt es nach angebohrnen Begriffen? und äußert es sich noch eher, als wir Einsichten von der Beziehung der Dinge und der eigenen und fremden Handlungen auf unsern Wohlstand, auf unser Vergnügen und auf unsere Glückseeligkeit hatten?

(8) Die Anzahl derjenigen Philosophen, welche ein angebohrnes moralisches Gefühl und angebohrne Naturtriebe geläugnet haben, ist nicht minder groß und ansehnlich. Von den Alten gehören vorzüglich die Stoiker hierher. Zwar sagen sie, die Tugend sey um ihrer selbst willen zu lieben und zu schätzen, und wollen hiermit den Satz des Epikur, daß Vergnügen und Schmerz die Kenntzeichen des Guten und Bösen seyen, widerlegen: v. *Cicero* de Finibus II. c. 14. Allein da es ein Hauptsatz in ihrer Philosophie war, daß der Mensch nur dasjenige begehren könne, was zu seiner Erhaltung oder Glückseeligkeit diene, (omnis natura est conseruatrix sui) v. *Epicteti* Enchirid. c. XXXVIII. und da sie aus der Selbstliebe alle übrigen Begierden ableiteten, v. *Cic.* de Finib. L. III. c. 6. auch die Vernunft zur Regiererin aller Begierden gemacht wissen wollten, v. *Seneca*, ep. 66. und 124. so passen eigentlich in ihr System weder angebohrne moralische Begriffe, noch ein mora-



moralischer Sinn. Daß aber übrigens die Stoiker in den Grundsätzen ihrer Moral nicht consequent genug dachten, zeigt Tiedemann im System der Stoischen Philosophie, III. Th. S. 27. sq. Ganz bestimmt haben unter den Neuern sich wider die angebohrnen Moralbegriffe erklärt Hobbes, v. de Cive, c. 3. Locke, S. über den menschl. Verstand, L. I. c. 2 und 3. Thomasius, S. die Sittenlehre, Kap. 1. Ferguson, S. dessen Grundsätze der Moralphilosophie, S. 98. sq. Hartley, S. die Betrachtungen über den Menschen, II. B. S. 152. Smith, S. die Theorie der moralischen Empfindungen, Th. II. Abschn. III. Im VI. Th. II. Absch. 3. K. widerlegt dieser auch den Hutcheson und dessen Lehre vom moralischen Sinne. Noch verdienen über den Streit von den angebohrnen Neigungen besonders nachgelesen zu werden Feders Abhandlung über das moralische Gefühl im deutschen Museum, II. IV. VI u. VIII. Stück, a. 1776. Ebenderselbe über den menschlichen Willen, §. 8 und 98. und Ehlers Fasc. Diss. wo drey Abhandlungen gegen den angebohrnen moralischen Sinn befindlich sind. Wenn übrigens die hier genannten Schriftsteller auch von einem moralischen Sinn reden, so verstehen sie nichts weiter darunter, als das durch Uebung und äußere Umstände nach und nach erlangte Vermögen der Seele, über die Sittlichkeit der Handlungen schnell und ohne vorhergegangene deutlich entwickelte Urtheile der Vernunft zu entscheiden. Die Quelle dieser Urtheile ist die Erziehung oder die Erfahrung.

§. XXXII.

§. XXXII.

Verzeichniß der mannichfaltigen Neigungen und Triebe in der menschlichen Natur, und Beobachtungen über ihren Zusammenhang.

Die Neigungen und Triebe der Menschen sind theils in Ansehung der Gegenstände, auf welche sie gerichtet sind, theils in Ansehung der Heftigkeit, mit welcher sie nach etwas streben, theils in Ansehung ihres spätern oder frühern Erwachens, theils endlich auch in Ansehung der Allgemeinheit und Partikularität, in welcher sie vorkommen, sehr von einander verschieden und abweichend. Wir wollen iezt das Eigenthümliche dieser verschiedenen Triebe, soviel sichs in der Kürze thun läßt, nach der Erfahrung anmerken.

Unter allen Trieben äußern sich dieienigen am früheſten, welche auf die **Erhaltung und Wohlfahrt des Körpers abzwecken.** Ehe noch das Kind seine Augen geöfnet hat, verlangt es Nahrung und Bewegung, und fliehet alles dasienige, was dem Körper Schmerz verursachet. Dieser Trieb dauert mit unüberwindlicher Allgewalt bis zum Tode des Menschen, und sogar dieienigen, die die Endigung ihres Lebens beschlossen haben, fliehen die Schmerzen des Körpers, die etwan diese Endigung verursachen könnte. Sind die Kenntnisse eines Menschen noch eingeschränkt, so concentriren sich alle übrigen Neigungen und Triebe in denselben. Eben so

so allgemein bemerkt man auch in der menschlichen Natur ein Bestreben nach angenehmen sinnlichen Empfindungen. Gewisse Farben und Gestalten werden mit Vergnügen betrachtet; gewisse Töne und ihre Verbindungen mit einander werden mit Wohlgefallen angehört; gewisse Gegenstände machen einen angenehmen Eindruck auf den Sinn des Geschmacks, des Geruchs und des groben Gefühls, und gefallen; andere Eindrücke hingegen werden verabscheuet. Die Ursachen von den angenehmen und unangenehmen Eindrücken der sinnlichen Empfindungen scheinen zunächst in der Einrichtung unserer Nerven zu liegen; bestimmt lassen sich iedoch hiervon die Gründe aus dem Verhältnisse der Eindrücke äußerer Obiekte zu den Kräften und Beschaffenheiten der Organe nicht angeben. Durch Nebenvorstellungen vom Nutzen, durch die Ideenassociation, und durch die Ausbildungen der Verstandeskräfte und der Einsichten werden die sinnlichen Eindrücke noch weit mehr, als durch die Organisation selbst modificirt, so daß man sich also nicht wundern darf, wenn die Menschen in ihren Urtheilen über das sinnlich Angenehme und Unangenehme gar sehr von einander abweichen. (1)

Sobald der Mensch aus der völligen Kindheit und Unwissenheit herausgegangen ist, sobald zeigt sich auch bey ihm eine **Neigung zu Vorstellungen und zu Erdichtungen, welche die Einbildungskraft beschäftigen.** Dichter

ter befinden sich, wie bekannt ist, bey rohen und bey kultivirten Nationen, und ihre Zaubereyen würken bey ienen oft noch stärker, als bey diesen. Die Beschäftigungen, die die Erdichtungen der Phantasie den Geisteskräften gewähren, scheinen die vorzüglichste Ursache des Bestrebens nach denselben zu seyn, und eben deswegen können diese Vorstellungen der Phantasie auch dann noch angenehm seyn, wann sie uns mit Entsetzen, Unwillen und Traurigkeit erfüllen. Die Verschiedenheit im Triebe nach denselben ist theils in der Verschiedenheit der Einbildungskraft selbst, theils in der Ausbildung der Erkenntnißkräfte und des Geschmacks gegründet. (2)

Doch nicht immer behalten die Spiele der Phantasie genug Reiz für uns; die Seele wird müde sich beständig täuschen zu lassen, und **strebt nach der Erkenntniß dessen, was würklich ist.** Schon die beständigen Fragen der Kinder verrathen diese Wißbegierde, oder diese Neigung nach Einsichten, die nützlich sind, und viele Menschen haben derselben Ehre, Reichthümer, Gesundheit und alle Bequemlichkeit des Lebens aufgeopfert. Es haben sogar alle Erdichtungen destomehr Reiz für uns, ie ähnlicher sie der Würklichkeit sind, welches daher zu kommen scheint, daß viele Erdichtungen selten völlig gedenkbar sind, und immer einige Widersprüche enthalten. Durch Belohnungen, durch Uebung und durch die Nebenvorstellungen von Nutzen wird zwar der Wahrheits- und Erkenntnißtrieb

gestärkt,

gestärkt, aber man wird ihn doch bey keinem Menschen, wenn er nicht noch völlig roh und wild ist, gänzlich vermissen. Eben so ist auch der Mensch von Natur zur **Wahrhaftigkeit** geneigt, und er wird nur erst durch die Neigung, vermittelst Ungereimtheiten Lachen zu erwecken, oder sich Ansehen zu verschaffen, und durch die Vortheile, die mit der Verhehlung der Wahrheit verbunden zu seyn scheinen, unterdrückt und geschwächt. (3)

Eben so allgemein, wie die bisher genannten Triebe, sind auch in der menschlichen Natur der **Trieb zum Leben**, **zur Freyheit**, **zur Thätigkeit**, **zur Veränderung**, **zum Spielen**, der **Trieb für die Zukunft zu sorgen**, und der **Trieb nach dem Unendlichen**. — Die Liebe zum Leben, d. i. die Liebe zur Fortsetzung derienigen Zustände, in welchen wir leidend und würkend unser Daseyn empfinden, gründet sich theils auf die Erinnerungen derienigen Freuden, die wir in dem ietzigen Zustande unsers Daseyns schon genossen haben, theils auf die Erwartung ähnlicher Freuden in der Zukunft, theils darauf, daß wir keine andere Subsistenz, als eben unsere ietzige kennen, worzu sich bey einigen Menschen noch die Furcht vor Veränderungen, die bey dem Tode so wichtig zu seyn scheinen, gesellet. Wie heftig und allgemein die Liebe zum Leben sey, beweisen dieienigen Beyspiele, wo der Mensch die schauervollsten Mittel ergriffen hat, um sein Leben, vielleicht nur für

noch

noch größere Qualen, zu fristen. Aus der Liebe zum Leben folgt die Furcht vor dem Tode, oder vor dem Aufhören unsers Daseyns im Leben. Zwar sollte man aus den vielen Beyspielen derer, die sich selbst das Leben genommen haben, vermuthen, es sey die Liebe zum Leben nicht so allgemein und so herrschend in der menschlichen Natur, als wie gemeiniglich vorgegeben wird: Allein die Liebe zum Leben kann nach den allgemeinsten Erfahrungen nicht eher aufhören, als bis die Vorstellung von dem Uebergewicht der Schmerzen über die Freuden in unserm ietzigen Zustande herrschend geworden ist. Uebrigens wird hierbey nicht geläugnet, daß die Furcht vor dem Tode durch Religionsbegriffe, durch die gute oder böse Beschaffenheit des Gewissens, durch die Meynungen von Ehre und Ansehen, durch die Schwäche des Körpers und der Seele, und durch die Liebe zur Veränderung geschwächt und unterdrückt werden könne. (4) — Darf man einigen Erfahrungen und Aussprüchen trauen, so geht die Liebe zur Freyheit, d. i. zu demienigen Zustande, wo man seinem eigenen Willen folgen kann, noch weit über die Liebe zum Leben. Denn was hat nicht der Mensch diesem oft nur eingebildeten Gute aufgeopfert? Welche Mühseligkeiten hat er nicht übernommen, und was hat er nicht oft gewagt, um dieses Gutes theilhaftig zu werden? Wenn man inzwischen auf die verschiedenen Aeußerungen des Freyheitstriebes genau Achtung giebt, so wird man leicht

 gewahr.

gewahrnehmen, daß der Mensch nicht nach Unabhängigkeit überhaupt, sondern nur nach Unabhängigkeit bey der Befriedigung gewisser in ihm herrschender Neigungen und Begierden trachte. Auch ist es oft nur ein sehr geringer Preiß, um dessentwillen mancher seiner Freyheit entsaget, und der Mensch ist überhaupt sehr geneigt, sich dieselbe einschränken zu lassen, sobald er die Nothwendigkeit und den Nutzen der Abhängigkeit einsieht; daher auch dem Wilden die Freyheit ein viel höheres Gut ist, als dem kultivirten Menschen, wenn er es nicht wegen der Heftigkeit anderer Begierden verachtet. (5) — Der Mensch will nicht allein durch die Eindrücke der Außendinge auf sich beschäftiget seyn, sondern er strebt auch nach der Anwendung seiner eigenen Kräfte, und schafft sich gewisse Vorstellungen, die ohne die selbstthätige Anwendung seiner Kräfte, und durch die bloße Betrachtung des außer ihm schon Vorhandenen, nicht entstehen konnten. Kinder und Erwachsene, rohe und kultivirte Menschen suchen Würksamkeit und Thätigkeit, und bey manchen Menschen ist dieses Streben nach Würksamkeit bis zur Verwunderung ausdaurend und unersättlich. Die nächsten Ursachen dieses Triebes liegen unstreitig in den Kräften des Körpers, in der Anhäufung der Nervensäfte, und in der Stärke der Seelentriebe. Die Erziehung, die Uebung und die Nebenvorstellungen vom Nutzen pflegen die natürlichen Anlagen zur Thätigkeit noch zu verstärken und

zu erhöhen. Entgegengesetzt ist dem Triebe zur Thätigkeit **der Trieb zur Ruhe und zur Trägheit**, der darinn besteht, daß man die selbstthätige Anwendung seiner Kräfte unterläßt, und entweder sich einem ganz bewußtlosen Zustande, wie im Schlafe, oder einem Zustande, wo nur die Gauckeleyen und Spiele der Phantasie Beschäftigung geben, überläßt. Der Grund dieser Triebe nach Ruhe und Trägheit ist zunächst Erschöpfung und Ermattung der Seelen- und Körperkräfte, und die Furcht vor der Zerstörung derselben beym unmäßigen Gebrauche. Jedoch nimmt dieser Hang zur Trägheit und Ruhe dann vorzüglich zu, wann die Bedürfnisse gering sind, oder leicht befriedigt werden können, und wann die Kräfte des Leibes und der Seelen durch Gebrauch nicht gehörig gestärkt worden sind; daher Wilde derselben so sehr ergeben sind, und viele Mittel gebrauchen, um sich an den Gauckeleyen der Phantasie weiden zu können. (6) — Ohngeachtet zwar die Dinge in der Welt schon an sich einer steten Veränderung unterworfen sind, so ist doch der Mensch mit dieser natürlichen Veränderlichkeit noch nicht zufrieden, sondern er kommt hierinn der Natur in seinen Wünschen noch zuvor. Kaum hat er das, was er verlangte, erreicht, so wird es ihm auch wieder gleichgültig, oder gar zum Eckel, und vor diesem Eckel sind selbst diejenigen Dinge nicht sicher, die eine Zeitlang das letzte Ziel aller seiner Bemühungen und aller seiner Wünsche

waren. Manchmal wird sogar der vorher angebetete Gegenstand auf die ganze Lebenszeit widrig. Gegründet ist dieser Trieb nach Abwechselung, (welcher auch den Trieb zum Neuen in sich faßt) darinn, daß die Kräfte der Seele und des Körpers durch anhaltende Beschäftigungen mit einem und demselben Gegenstande entweder zu bald erschöpft oder zu wenig beschäftiget werden. Durch die Erziehung, durch die Veränderung der Kenntnisse und der Bedürfnisse wird er gestärkt: Durch Grundsätze aber, durch den Vorsatz sich vor andern hervorzuthun, und noch mehr, durch die Gewohnheit, wird er geschwächt und unterdrückt. (7) — Aus den Trieben zur Beschäftigung und zur Veränderung läßt sich der Trieb zu Spielen, oder zu solchen Beschäftigungen, die eigentlich nur des Vergnügens, nicht aber des Nutzens wegen, gesucht werden, erklären. Wie allgemein und groß dieser Trieb sey, ist sattsam bekannt. Denn was thut der Mensch nicht, um der Qualen der langen Weile überhoben zu seyn? Da die Spiele bald dem Körper, bald den Sinnen, bald der Phantasie, bald aber auch dem Verstande eine leichte Beschäftigung geben können, so wird man sich weder über die Verschiedenheit der Spiele, noch auch über den Hang mancher Menschen zu besondern Spielen, verwundern. Ein ungebildeter Geschmack für ernsthafte und nützliche Beschäftigungen vermehrt diesen Hang; auch dienen die Spiele oft zu Mitteln, andere Begierden zu befriedigen, indem

indem sie auf mehr als eine Art auch zugleich nützlich seyn können. (8) — Der Mensch kennt zwar nur das Vergangene, allein sobald er über sich selbst nachzudenken gelernt hat, so erwartet er eine Zukunft, eine Verlängerung seines Daseyns, und schließt von der Vergangenheit auf die Beschaffenheit dieser Zukunft. Kinder und ganz rohe Menschen denken an diese Zukunft nie, sondern sie leben nur für den gegenwärtigen Augenblick: Ist aber das Nachdenken erwacht, so macht der Mensch Vorkehrungen und Anstalten für die Zukunft, so arbeitet er auf Endzwecke, deren Erfüllung er nie erleben kann, und vergißt sogar manchmal das Gegenwärtige über das Zukünftige. (9) — Aus dem Triebe für die Zukunft zu sorgen, entspringt der Trieb zum unendlichen Daseyn, zur Ewigkeit. Zwar haben manche den Tod als die Vernichtung ihres Daseyns betrachtet; zwar scheinen manche ihre Vernichtung, das Aufhören ihres Bewußtseyns, und ihre Auflösung in ein anderes Wesen, mit Entzücken oder mit Gleichgültigkeit betrachtet zu haben: Aber sollte wohl dieser ihr Wunsch allezeit ernstlich, und iener ihre Vorstellung allezeit angenehm gewesen seyn? Sollten diese nicht ein Fortdauern ihres Bewußtseyns, eine Ruhe, eine Erhohlung, oder sonst etwas anderes unter der Vernichtung, als was das Wort eigentlich sagt, verstanden haben? Und sollten iene nicht nach dem Tode zum wenigsten eine Fortdauer gewünscht haben? Dies anzunehmen, scheint

 man



man wegen des allgemeinen Strebens in der menschlichen Natur nach Leben, nach Thätigkeit und nach Veränderung berechtiget zu seyn. (10)

Sobald der Mensch die Erfahrung gemacht hat, daß durch gewisse Dinge angenehme Empfindungen unmittelbar oder mittelbar erweckt werden können, und sobald in ihm der Gedanke an die Zukunft und an die Fortdauer seiner Bedürfnisse in derselben lebhaft geworden ist, sobald erwacht auch in ihm die **Begierde nach dem ausschlüßlichen Besitze gewisser Dinge**, die Befriedigung dieser Bedürfnisse verschaffen können. Hierzu kommt noch, daß diejenigen Dinge, deren Erlangung dem Menschen Mühe und Arbeit gekostet haben, ihm nicht gleichgültig sind, weil sie ihm die angenehme Erinnerung der überstandenen Arbeit und Mühe gewähren. Daß diese Erklärung des Ursprungs der Begierde nach Eigenthum richtig sey, sieht man aus vielen Erfahrungen. Kinder und ganz rohe Menschen, die an die Zukunft gar nicht denken, äußern auch gar keine Begierde nach Eigenthum. Die Einwohner solcher Länder, wo die Befriedigung der Bedürfnisse sehr leicht ist, haben sehr unvollständige Begriffe vom Eigenthum. Solche Menschen endlich, die entweder sehr viele und sehr schwer zu befriedigende Bedürfnisse haben, wie die Wollüstlinge, oder die für die Zukunft am besorgtesten sind, und aus Erfahrung wissen, wie sehr man sich um den Genuß gewisser Dinge bemühen müsse,

wie

wie betagte Personen, sind in ihren Begierden nach Eigenthum am heftigsten. Dadurch, daß bey den gesitteten Nationen die edlern Metalle zum allgemeinen Umtauschungsmittel erwählt worden sind, ist die Begierde zum Eigenthum vorzüglich auf diesen Gegenstand hingelenket worden, und die **Liebe zum Gelde** entstanden. Wird das Geld und das Eigenthum nicht mehr als das Mittel der Befriedigung unserer Bedürfnisse, sondern als letzter Zweck betrachtet und gesucht, so nennt man die Begierde nach denselben **Geitz**, und dieser entsteht theils daraus, daß sich unsre gegenwärtigen Wünsche manchmal schon wieder erweitert haben, ehe noch die vorhergegangenen befriedigt worden sind; theils daraus, daß wir beym Besitz des Eigenthums und des Geldes in der Phantasie alle diejenigen Freuden genießen, die sie uns durch ihren Gebrauch geben könnten; theils endlich daraus, daß man fortfährt, etwas ohne Absicht zu thun, was man lange Zeit aus Absicht gethan hatte. Entwendet man iemanden heimlich wider seinen Willen sein Eigenthum, so stiehlt man. **Die Neigung zum Stehlen** entsteht theils aus unvollkommenen Begriffen vom Eigenthum und von dessen Werth; theils aus Haß gegen andere und aus der Neigung, sich gegen Feinde alles zu erlauben; theils aus der Heftigkeit unbefriedigter Begierden, die entweder aus natürlichen oder aus erkünstelten Bedürfnissen entstehen; theils aus dem Vergnügen, welches

mit dem Gefühle persönlicher Geschicklichkeit, Kühnheit und List verbunden ist. (11)

Unter denienigen Neigungen, die sich unmittelbar auf andere Menschen beziehen, ist das **Mitgefühl** eine der allerwichtigsten, über die man aber erst in den neuern Zeiten gehörig nachzudenken angefangen hat. (12) Nach den Erfahrungen nehmlich, die man überall anzustellen Gelegenheit hat, ist uns der Zustand, in dem sich andere befinden, niemals gleichgültig. Wir freuen uns mit dem Fröhlichen, und trauren mit dem Traurigen: Wir können uns in der Gesellschaft lachender Menschen des Lachens nicht enthalten, wenn wir auch gleich die Ursachen ihres Lachens nicht wissen: Wir schämen uns mit dem, der beschämt wird: Wir werden zornig durch den Anblick eines Zürnenden: Wir machen Bewegungen, wenn wir dem Sturze eines andern, oder einer Amputation bey einem andern zusehen, als ob wir selbst stürzten, und als ob wir selbst ein Glied unsers Körpers verlieren sollten: Wir sympathisiren sogar mit den Thieren und mit der ganzen leblosen Natur, denn so wie unser Mitleiden durch das Winseln eines Thieres rege gemacht wird, eben so bringt auch der Anblick eines ruhigen und stillen Thales Ruhe und Stille in unsere Seele: Ja wir steigen mit dem Steigenden und fallen mit dem Fallenden. (13) Es ist sogar nicht einmal nöthig, daß der Gegenstand, mit dem wir sympathisiren sollen, sichtbar sey; schon die wört-

liche

liche Beschreibung seines Zustandes ist im Stande uns in einen ihm ähnlichen Zustand zu versetzen, woraus die Allgewalt des Dichters über unsere Empfindungen zu erklären ist. Diese Neigung, gewisse Zustände, die wir an andern Dingen außer uns gewahrnehmen, auch in uns selbst entstehen zu lassen, nennt man das Mitgefühl. (Sympathie, sympathetisches Gefühl) — An den Aeußerungen dieser Neigung lassen sich sehr viele Verschiedenheiten gewahrnehmen. Ganz ist sie keinem Menschen von Natur versagt worden, aber sie äußert sich bey einem schneller und heftiger, als bey dem andern, und ist bey dem einem weit mehr der Willkühr unterworfen, als bey dem andern. Durch die Vorstellung, daß wir es eigentlich nicht selbst sind, die da leiden, oder denen es glücklich geht, und durch die Wegwendung der Aufmerksamkeit von dem die Sympathie erweckenden Gegenstande, ist es zwar allerdings möglich, die Anwandlungen darzu zu unterdrücken; doch oftmals äußert sich auch bey den stärksten Menschen dieselbe so schnell und so heftig, daß sie ihr zu widerstehn nicht im Stande sind. (14) Auch hat man bemerkt, daß wir theils am leichtesten mit solchen Menschen sympathisiren, die mit uns in Ansehung des Alters, des Standes, der Schicksale und des Gemüthszustandes Aehnlichkeit haben, theils mit solchen, deren Zustand mit demienigen, in dem wir uns eben iezt selbst befinden, oder ehemals befunden

haben, gleich ist, theils endlich mit solchen, bey denen wir die Ursachen ihrer Zustände genau einsehen, und ein Verhältniß derselben zu ihren Aeußerungen gewahrnehmen. Dieserwegen können wir auch mit dem Zornigen nicht leicht sympathisiren, denn die Beleidigung, aus welcher der Zorn entsprang, ist entweder oft zu individuell, oder wir sind wohl gar völlig unbekannt mit derselben. (15) Daß Kultur, Grundsätze und Nebenideen uns für gewisse sympathetische Gefühle bald mehr bald weniger empfänglich machen können, braucht wohl nicht erst angemerkt zu werden. — So wenig der Mensch aus seinen selbsteigenen Vorstellungen herausgehen kann, eben so wenig kann er auch aus seinen selbsteigenen Gefühlen herausgehen, und alle sympathetische Gefühle entstehen also nicht etwan durch eine Versetzung unserer selbst in einen fremden Zustand, sondern sie fließen aus unserm eigenen Zustande. Es fragt sich also, wenn man den physischen Grund der Sympathie aufsucht, wie kann unser eigener Zustand durch den Zustand eines andern Dinges modificirt werden? Oder wie kann das, was in einem fremden Gegenstande ist, in uns übergehen? Daß aus den Gesetzen der Ideenassociation einiger Grund von der Entstehung sympathetischer Gefühle angeführt werden könne, ist nicht zu läugnen, denn aus ihnen ist es erklärlich, warum wir mit denjenigen Zuständen anderer, in denen wir uns ehemals selbst befunden haben, am leichtesten

sympa-

sympathisiren: Aber ausreichend für alle Aeußerungen der Sympathie ist dieser Grund gewiß nicht, und es scheint vielmehr, daß man eine eigene Beschaffenheit und Reizbarkeit unserer Nerven zum ersten Grunde der Sympathie annehmen müsse: Worinnen aber diese Beschaffenheit bestehe, ist uns noch völlig unbekannt; erläutern kann man sich dieselbe durch die Mittheilbarkeit des Tones, welche man an elastistischen Saiten gewahrnimmt. — Wir haben auch ein **Wohlgefallen an gegenseitiger Sympathie**, das aber von der Sympathie selbst den Gründen nach verschieden ist. Wir schätzen es an andern, wenn sie mit fremden Gegenständen sympathisiren, ohngeachtet sie in Rücksicht auf uns dasselbe noch nicht gethan haben; wir werden mißvergnügt, wenn andere mit uns, und wenn wir mit andern nicht sympathisiren können. (16) Die Ursache des Vergnügens an gegenseitiger Sympathie liegt in der Vorstellung der Nutzbarkeit der Sympathie; durch das Mitleiden, das wir in andern gegen uns rege machen, erwarten wir Hülfe; durch die Mitfreude, die wir an andern gewahrnehmen, wird unsere eigene Freude gestärkt; durch das Mittheilen unserer Gefühle empfinden wir Erleichterung; und endlich sehen wir auch den Antheil, den andere an unserm Zustande nehmen, als eine Billigung und Rechtfertigung unserer eigenen Empfindungen an. Der Zustand, wo wir an den Gefühlen anderer keinen Antheil

haben,

haben, heißt **Unempfindlichkeit** oder **Gleichgültigkeit**, und der Zustand, wo die entgegengesetzten Gefühle, die wir an andern wahrnehmen, in uns entstehen, heißt **Antipathie.**

Gegründet in der Sympathie und gewissermaßen gleichartig mit derselben ist der **Trieb zur Nachahmung**, oder zur Hervorbringung solcher Bewegungen, die wir an andern Dingen gewahrnehmen. Lebhafte Vorstellungen von gewissen Handlungen, oder von gewissen Bewegungen, bringen in uns eine Anwandlung oder einen Reiz zu ähnlichen Bewegungen und Handlungen hervor. (17) Die Erfahrung lehrt, daß diese Reize und Anwandlungen um desto stärker sind, ie größer das Bedürfniß ist, unsere Kräfte zu üben und anzuwenden, und ie größer der Mangel an Einsichten ist, durch welche die Aeußerung unserer Kräfte ihre Richtung und Bestimmung erhält. Es hat also dieser Trieb seinen Grund im Hange zu Beschäftigungen, in denen wir uns durch das Beyspiel anderer erleichtert fühlen. Die Neigung aber, sich andern gefällig zu machen, und die Vorstellungen, die wir von der Größe und von der Vollkommenheit derer haben, die wir nachahmen, verstärken ihn. (18)

Nach den sichersten Erfahrungen ist der Mensch dem Menschen nie ganz gleichgültig, sondern er empfindet gegen die übrigen seines Geschlechts ein Wohlwollen, und zwar oft blos deswegen, weil sie Menschen sind. Die Modifika-

fikationen und die Gründe dieses Wohlwollens gegen andere verdienen genauer beschrieben zu werden. — Daß der Mensch überhaupt ein Wohlwollen gegen die übrigen Glieder des menschlichen Geschlechts empfinde, und daß er **der allgemeinen Menschenliebe** fähig sey, beweisen die einstimmigen Nachrichten der Weltumsegler, die Gastfreyheit, die man bey den wildesten Nationen angetroffen hat, und das Vertrauen gegen die Versprechungen ganz unbekannter Personen, wovon so viele Beyspiele in der ältern und neuern Geschichte vorkommen. Zwar kann diese allgemeine Menschenliebe durch Unwissenheit und Vorurtheile, durch Eigenliebe und böse Beyspiele, durch Furcht und Mißtrauen, durch die Verschiedenheit in der Sprache, in der Religion, in den Sitten, und in der äußern Gestalt, geschwächt und in einzelnen Fällen unterdrückt werden, aber wann sie ganz sollte ausgelöscht werden, so müßte der Mensch aufhören sich selbst zu schätzen, so müßte er aller sympathetischen Gefühle beraubt werden. Eben so allgemein herrscht auch unter den Menschen **der Trieb zur Gesellschaft mit andern Menschen**, oder die **Geselligkeit**. Nirgends hat man den Menschen ganz getrennt von den übrigen Individuen seines Geschlechts angetroffen, er ist vielmehr mit der schlechtesten Gesellschaft zufrieden, wenn er keine bessere finden kann. Sein natürliches Unvermögen, das außer der Gesellschaft so oft und so stark empfunden wird,

scheint

scheint ihn vorzüglich anzutreiben, sich mit den übrigen Menschen zu verbinden. (19) — Die besondere **Zuneigung, welche Personen von beyden Geschlechtern gegen einander fühlen,** ist ursprünglich ein Trieb nach der Befriedigung eines physischen Bedürfnisses. Dieser Trieb entsteht nicht eher, als bis durch einen Reiz in den Geschlechtsgliedern dieses Bedürfniß empfunden wird. Er ist unter allen menschlichen Trieben der heftigste, denn er betäubt, wenn man ihn zu stark werden läßt, die Vernunft, er besiegt die Ehrbegierde, er macht treulos gegen Freunde, Eltern und Vaterland, und dem Menschen ist nichts zu heilig und theuer, was er nicht der Befriedigung dieses Triebes, sobald er eine gewisse Größe erlangt hat, aufopfern sollte. Daher scheint es auch die Natur veranstaltet zu haben, daß er erst dann im Menschen erwacht, wann seine Vernunft schon einige Reife erlangt hat. Oft artet er in süße Schwärmerey aus, und scheint seine Absichten gar nicht erreichen zu wollen; aber der Uebergang von dieser Schwärmerey zum würklichen Genusse ist bey der geringsten Gelegenheit darzu sehr leicht. Hat man ihn zu stark werden lassen, so verbindet er sich auf das genaueste mit der Phantasie, und erhält durch dieselbe beständig neue Reize und Lockungen. Am gefährlichsten ist diese Verbindung, wenn er wegen äußerer Umstände keine Befriedigung erlangen kann. (20) Bey Dichtern findet man die verschiedenen Aeußerungen dieses

Trie-

Triebes, und die mannichfaltigen Mittel, welche der Mensch anwendet, um ihn zu befriedigen, beschrieben. Daß Schamhaftigkeit bey der Befriedigung dieses Triebes, daß Achtung für die Keuschheit und Treue, und daß die eheliche Gesellschaft ein Werk der bloßen Natur sey, keinesweges aber eine Folge des Nachdenkens und der Vernunft, läßt sich nicht beweisen. (21) — Die freundschaftliche Liebe besteht in der Neigung, das Glück eines einzigen oder einiger weniger Menschen besonders zu befördern. Verbunden ist mit dieser Neigung der Wunsch nach dem gegenseitigen Wohlwollen. Liebe ist überhaupt die aus dem Wohlgefallen an den Vollkommenheiten eines Dinges entspringende Neigung, sich mit diesem Dinge zu beschäftigen. Diese Beschäftigung aber kann sehr verschieden seyn, daher es auch verschiedene Arten der Liebe giebt. (22) Die freundschaftliche Liebe gründet sich also vorzüglich auf die Kenntnisse von den Vollkommenheiten eines andern. Durch die Sympathie, durch die Bedürfnisse, durch die Uebereinstimmung in der Denkungsart und in den Begierden, und durch die Gewohnheit wird das freundschaftliche Wohlwollen so erhöhet und gestärkt, daß seine Aeußerungen beynahe übernatürlich zu seyn scheinen; und eben deswegen sind zwischen Personen von gleichem Alter und von gleichen Umständen und unter halbkultivirten Menschen die Bande der Freundschaft so fest und unauflösbar. (23) — Allgemein bemerkt man

man auch unter den Menschen eine Liebe zu den Anverwandten, und die Aeußerungen derselben geben oftmals in Ansehung der Stärke den Ausbrüchen der heftigsten Triebe nichts nach. Man braucht, um den Ursprung dieses Triebes zu finden, nicht zu geheimen natürlichen Banden unter den Anverwandten seine Zuflucht zu nehmen, denn der Ursprung desselben läßt sich theils aus der Zuneigung, die wir gegen alles, was mit uns selbst in Verbindung steht, hegen, theils aus der Gewohnheit, theils aus den Vorstellungen von Pflicht und Schuldigkeit begreiffen. Bey der Liebe der Kinder zu den Eltern kommt noch zu diesen Gründen die Vorstellung von erhaltenen Wohlthaten hinzu, und die Liebe der Eltern zu den Kindern (στοργη) erhält durch die Regungen der Sympathie gegen die Hülfsbedürftigkeit und die Unschuld der Kinder, und durch die Vorstellung, daß wir in unsern Kindern nach dem Tode gewissermaßen noch fortleben, Stärke und Festigkeit. (24) So tief gegründet aber auch diese Liebe gegen Anverwandte und besonders zwischen Eltern und Kindern ist, so ist sie doch nicht unüberwindlich. Die allgemeinen Ursachen, die besonders die Liebe der Eltern gegen die Kinder schwächen und oft gar unterdrücken, sind Hang zur ausschweifenden Wollust, Furcht vor den Beschwerlichkeiten der Erziehung und vor dem Mangel, Eigennutz, Aberglauben, und vorzüglich Furcht vor Schande und Beschimpfung. (25) —

Gegen

Gegen diejenigen, die etwas zur Vermehrung unsers Glücks beygetragen haben, empfinden wir ein besonderes Wohlwollen, und wir bestreben uns unsern Wohlthätern Erkenntlichkeit zu beweisen, oder ihrer Gunst uns würdig zu machen. Dieses Gefühl der Dankbarkeit ist aus sehr vielen Gefühlen zusammengesetzt, daher es auch von allen übrigen Gefühlen so sehr abweicht. Bey manchen Menschen sind die Beweise der Erkenntlichkeit ein so starkes Bedürfniß, daß sie nicht eher sich beruhigen können, als bis sie demselben genug gethan haben. Auch ist zu allen Zeiten und unter allen Völkern die Dankbarkeit geschätzt, die Undankbarkeit aber verabscheuet worden. Darinnen, daß wir überzeugt sind, unser Wohlthäter habe etwas zu unserm Glück beygetragen, scheint der vorzüglichste Grund der Liebe gegen denselben zu liegen. Stolz, besondere Vorstellungen von Unabhängigkeit, Mißtrauen gegen andere, übertriebene Vorstellungen von unserm eigenen Werth, und besonders die Art und Weise, wie der Wohlthäter sich gegen uns beträgt, oder wie er uns seine Wohlthaten mittheilt, und die Größe der Foderungen, die er wegen seiner Wohlthaten an uns macht, schwächen und unterdrücken den natürlichen Hang zur Dankbarkeit. (26)

Es ist uns nicht gleichgültig, was andere Menschen von uns denken, sondern wir wünschen, daß sie eine gute Meynung von uns haben mögen. Diese gute Meynung anderer

 von

von uns macht die Ehre aus. Nach den Erfahrungen aller Jahrhunderte liegt die Neigung zur Ehre sehr tief in der menschlichen Natur, und ihre Gewalt ist so groß, daß sie gewöhnlich keiner andern Neigung, die Geschlechtsliebe etwan ausgenommen, weicht. Ihrer Befriedigung wird das Eigenthum, der Unterhalt, das Leben, die Freundschaft, das Vaterland, die Zärtlichkeit gegen Eltern und Kinder, kurz alles, was sonst noch dem Menschen angenehm, theuer und heilig ist, aufgeopfert, und wenn wir aufrichtig seyn wollen, so müssen wir gestehen, daß wir alle auf Befriedigung dieser Neigung denken. Die Mittel, die angewandt werden, um sie zu befriedigen, sind unzählbar. Ernst und Possen, Völlerey und Mäßigkeit, Arbeit und Faulheit, Glanz und Schmutz, Verachtung anderer und kriechende Unterwürfigkeit, Grausamkeit und Mitleiden, Kenntnisse und Unwissenheit, Widerspruch und Nachgiebigkeit, die erhabensten Tugenden und die schrecklichsten Laster, werden gebraucht, um andere auf uns aufmerksam zu machen, und ihnen eine Vorstellung von unsern Vollkommenheiten beyzubringen. Die Gründe dieser Neigung sind die Vorstellung des Nutzens, der mit der Ehre verbunden ist, das lebhafte Gefühl von dem Guten, das wir an uns haben, und die Unzufriedenheit mit uns selbst, die uns durch den Tadel anderer über uns mitgetheilt wird. Man hat sowohl in Ansehung der Gegenstände, durch welche diese Neigung befrie-

befriedigt wird, als auch in Ansehung der Heftigkeit, mit welcher sie befriedigt wird, viel Unterschiede bey den Aeußerungen derselben festgesetzt, und daher Ehrliebe, Selbstschätzung, Begierde nach Nachruhm, Ehrgeitz, Ruhmsucht, Stolz, Eitelkeit, Hochmuth und Affektation unterschieden. Ehrliebe ist das Bestreben, durch wahre Vollkommenheiten Ansehen zu erlangen. Selbstschätzung ist das Gefühl von unsern wahren Vollkommenheiten. Begierde nach Nachruhm besteht darinn, daß wir auch nach unserm Tode noch in gutem Andenken zu bleiben suchen. Ehrgeitz ist ein unmäßiges Bestreben nach Ehre um ihrer selbst willen. Ruhmsucht ist ein fehlerhaftes Bestreben nach ausgebreiteter Ehre. Stolz ist die hohe Meinung, die wir von unsern eigenen Vorzügen haben. Eitelkeit ist das unordentliche Bestreben nach den äußerlichen Zeichen der Ehre; sie läßt sich durch Kleinigkeiten leicht befriedigen. Hochmuth ist die Geringschätzung anderer wegen unserer eigenen Verdienste. Das Bestreben, andern solche Vollkommenheiten an uns glaublich zu machen, die wir gar nicht haben, ist Affektation. Geschwächt wird die Ehrbegierde durch alles, was uns so sehr niederdrückt, daß wir von den nachtheiligen Meynungen anderer keinen Schaden mehr zu haben glauben. Die Ueberzeugung, daß die Meynungen anderer uns nicht erniedrigen können, und daß der Werth unserer Handlungen nicht von dem Urtheile an-



derer abhänge, ist der höchste Schwung, den die Ehrbegierde nehmen kann. (27)

Fast eben so allgemein unter den Menschen, wie die Ehrbegierde, ist auch die Herrschsucht, oder die Neigung, daß andere Menschen sich nach uns richten sollen. Die gewöhnlichsten Mittel, wodurch diese Begierde befriedigt wird, sind Leibesstärke, Ueberlegenheit der Geisteskräfte, Religion und Schmeicheleyen. Sie verlangt nicht allein Folgsamkeit in den Handlungen, sondern auch in den Meynungen und Grundsätzen, und unsere Vorstellung von einer Sache scheint uns immer würdig, die Vorstellung des ganzen menschlichen Geschlechts zu seyn. Gegründet ist diese Herrschsucht theils in der Meynung, die jeder Mensch von seinen eigenen Vollkommenheiten hat, theils in dem Nutzen und in der Befriedigung, die sie andern Begierden verschafft. Auch sehen wir die Folgsamkeit anderer als einen Beweis von der Richtigkeit unserer eigenen Handlungen und Meynungen an. Gewöhnlich ist mit diesem Triebe Unersättlichkeit, Argwohn oder Furcht vor dem Verluste der schon erlangten Herrschschaft, und Grausamkeit gegen alles dasjenige, was sich der Befriedigung desselben entgegensetzt, verbunden. (28)

Wenn man die Allgewalt der Sympathie über das menschliche Herz kennt, und auf der andern Seite die schrecklichen Ausbrüche der feindseligen Neigungen im Menschen, wohin Rachsucht, Grausamkeit und Menschenhaß

haß gehören, bedenkt, so sollte man fast glauben, daß die Natur in ihrem vorzüglichsten Werke einen Widerspruch zur Würklichkeit gebracht habe. Aber es sind auch sehr viele Ursachen, welche heftig würken müssen, wenn der Mensch vergessen soll, daß er Mensch ist, und wenn er ein Wohlgefallen an den Schmerzen anderer Menschen haben soll. Beleidigungen und angethanes Unrecht sind der erste Zunder zur Rache gewesen. Geiz, Herrschsucht, Furcht, Wollust, Gefühl eigener Schwäche, eigene Leiden, Begierde nach neuen Auftritten, Vergnügen andern unsere Ueberlegenheit fühlen lassen zu können, Sektirerey und Partheygeist sind die vorzüglichsten Ursachen, welche den Menschen gegen andere seines Geschlechts grausam, und gegen ihre Qualen unempfindlich machen. Diese Unempfindlichkeit nimmt desto mehr zu, ie roher der Mensch ist, und iemehr er sich seiner eigenen Schwäche gegen die Ueberlegenheit anderer bewußt ist. Doch scheint es nicht möglich, daß der Mensch eines allgemeinen Menschenhasses fähig seyn sollte, der darinn besteht, daß man ein Vergnügen daran empfindet, die Menschen elend zu sehen, auch wenn es uns keinen Nutzen bringt. (29)

Nirgends findet man, daß die Menschen gleichgültig gegen das Gute, Anständige und Gerechte wären, sie haben es zu allen Zeiten vom Bösen, Unanständigen und Ungerechten unterschieden, und selbst dieienigen, die sich der schändlichsten Ausschweifungen schuldig machen,

suchen solche entweder zu verbergen, oder sich selbst und andere zu überreden, daß ihre Handlungen das bey weitem nicht sind, was sie zu seyn scheinen. Das Vermögen der menschlichen Seele, Recht und Unrecht, Gut und Böse zu unterscheiden, kann man **das moralische Gefühl** nennen: Die Neigung zum Guten und Gerechten aber, und die Abneigung gegen das Böse und Ungerechte kann man **den moralischen Trieb** nennen. Die Gründe dieses Triebes und die Gründe des Wohlgefallens am Guten und des Abscheues gegen das Böse liegen theils in der Beziehung der menschlichen Handlungen auf Glückseeligkeit und Wohlfahrt; theils in der Sympathie, vermöge welcher die Folgen der Handlungen anderer Menschen auf uns selbst würken, und in uns gewisse angenehme oder unangenehme Gefühle hervorbringen; theils endlich in den angenehmen Gefühlen, welche die beym Guten vorkommenden Vorstellungen von Größe, Erhabenheit, Ordnung und Schönheit, und in den unangenehmen Gefühlen, welche die beym Bösen vorkommenden Vorstellungen von Schwachheit, Widerspruch und Unordnung in uns hervorbringen. Unter diesen moralischen Trieben ist der **Gewissenstrieb** und der Trieb zum **Wohlanständigen** (decens) besonders merkwürdig. — Der Gewissenstrieb ist die Neigung, unsere Handlungen nach dem Willen der Gottheit einzurichten. Die Neigung der Verbindlichkeit des göttlichen Willens gemäß zu han-

handeln, heißt das **Gewissen.** Sind wir überzeugt, unsere Handlungen stimmen mit dem Willen Gottes überein, so haben wir ein **gutes Gewissen,** im Gegentheil aber ein **böses Gewissen.** Sind wir in dem Urtheile über das Verhältniß unserer Handlungen zum Willen Gottes genau, so haben wir ein **enges Gewissen,** im Gegentheil aber ein **weites.** Auch ist unser Gewissen entweder **irrig** oder **richtig.** Der Gewissenstrieb wird erzeugt und bestimmt theils durch die Vorstellungen von der Macht, Herrschaft, Heiligkeit und Güte Gottes, theils durch die Ueberzeugung unserer Abhängigkeit von Gott. Er ist in seinen Aeußerungen eben so verschieden, als verschieden die Vorstellungen von den Eigenschaften Gottes unter den Menschen sind; daher man sich nicht wundern darf, daß auch die lächerlichsten und abscheulichsten Handlungen um des Gewissens willen gethan worden sind. Manchmal wird der Gewissenstrieb so heftig, daß er alle übrigen Triebe betäubet und unterdrückt. (30) — Der Trieb zum Wohlanständigen ist das Bestreben, unser Betragen so einzurichten, daß andern ihr Aeußeres angenehm ist. Die Grundsätze des Wohlanständigen sind entweder natürlich oder willkührlich. Bezieht sich das Wohlanständige auf die Bewegungen des Körpers nach angenommenen Begriffen von Schönheit und Ordnung, so nennt man es den **guten Anstand:** Bezieht es sich auf diejenige Beschaffenheit unserer Handlungen,

 nach



nach welcher durch selbige andern die ihnen gebührende Ehre wiederfährt, so wird es **Höflichkeit** genannt: **Mode** aber heißt das Wohlanständige, wenn die Begriffe davon ganz willkührlich und veränderlich sind. Der Grund des Triebes zum Wohlanständigen liegt, theils in dem angenehmen Eindruck, den es auf die Sinne macht, theils darinn, daß es einen Beweiß unserer Vollkommenheiten abgiebt. Die Ursachen von der Verschiedenheit desienigen, was man zum Wohlanständigen gerechnet hat, lassen sich leicht ausfindig machen. (31)

Endlich bemerkt man auch noch in der menschlichen Natur einen Trieb zur **Hochachtung, eine Liebe zu Verstorbenen, zum Vaterlande, zu unvernünftigen Thieren, zum Großen, zum Wunderbaren, zum Lächerlichen,** und einen Trieb sich selbst zu **quälen.** — Hochachtung macht das Gefühl aus, das entsteht, wenn man die Vorzüge anderer gehörig erkennt. Die Vorzüge, die wir an andern schätzen, sind sehr verschieden, und unsere Hochachtung richtet sich allezeit nach den Vorstellungen, die wir von dem Nutzen dieser Vorzüge haben. Die Gründe des Triebes zur Hochachtung sind theils die Vorstellungen von dem Nutzen, den uns die Vorzüge anderer verschaffen oder verschaffen können, theils die Sympathie, die durch den Anblick einer ieden Größe und eines ieden Vorzugs in uns ein angenehmes Gefühl hervorbringt. (32) — Die Liebe und

Achtung

Achtung gegen Verstorbene gründet sich auf der Macht der sinnlichen Vorstellung, daß der Leichnam das noch ist, was der lebende Mensch war, auf den Vorstellungen von Pflicht und Schuldigkeit, und auf der dankbaren Erinnnerung der von dem Verstorbenen erhaltenen Wohlthaten. (33) — Die Liebe zum Vaterlande begreifft theils die Lust zur Heymath, (solum natale) theils die Liebe zu derienigen Gesellschaft von Menschen in sich, in der wir leben. Die Gründe iener sind theils physisch, theils in dieser enthalten. Diese aber hat ihren Grund theils in der Vorstellung, daß wir an den Vorzügen der Gesellschaft, in der wir leben, selbst mit Theil nehmen, theils in der Macht der Gewohnheit und der Ideenassociation, theils im Triebe zur Dankbarkeit, theils in den Religionsmeynungen. Die Unbekanntschaft mit den Vortheilen anderer Länder und Gesellschaften, und die Vorzüge, die man in seinem Vaterlande genießt, geben diesem Triebe seine oft unbegreifliche Stärke. (34) Die Liebe zu unvernünftigen Thieren entsteht aus der Schönheit dieser Thiere, aus ihrer Anhänglichkeit an uns, aus Gewohnheit, aus dem Mangel der Neigung anderer Menschen zu uns, aus Religionsbegriffen und aus Liebe zum Paradoxen. (35) — Das Große in manchen Gegenständen wird geliebt, weil es viel Beschäftigung für die Erkenntnißkräfte giebt, weil es in uns durch die Sympathie ein Gefühl unserer eigenen Größe hervorbringt,

 und



und weil es so oft nützlicher ist, als das Kleine. Viel kömmt bey dem Wohlgefallen am Großen und Erhabenen auf die Stärke unserer Kräfte an, daher kann dasselbe Große und Erhabene, das den einen entzückt, den andern völlig betäuben. (36) — Mit der Liebe zum Großen steht der Hang zum Wunderbaren, oder zu demienigen, was von der Ordnung der Natur abzuweichen scheint, in Verbindung. Das Wunderbare veranlaßt uns die neuen und ungewöhnlichen Vorstellungen mit unsern schon erlangten Vorstellungen zu vergleichen, es schärft und vermehrt unsere Aufmerksamkeit, aber es giebt uns auch ein Gefühl unserer eigenen Schwäche und Unwissenheit. Aus diesen Würkungen des Wunderbaren läßt sich der Hang zu demselben und das Ab- und Zunehmen dieses Hanges bey der Verschiedenheit der Einsichten begreiffen. Da es aber auch so oft uns ein gewisses Ansehn zu verschaffen scheint, und unserm Stolze schmeichelt, oder andern Begierden Befriedigung zu verschaffen scheint, so wird hierdurch der Hang zu demselben noch verstärkt. (37) — Lächerlich ist dasienige, woran wir ein unschädliches Mißverhältniß gewahrnehmen, und was durch einen unerwarteten Eindruck überrascht. Die Gründe des Hanges zu demselben lassen sich leicht finden. Die Bemerkung des Lächerlichen giebt uns nehmlich ein Gefühl von der Richtigkeit unsers eigenen Geschmackes, es verschafft eine leichte Beschäftigung für den Geist, und ist Neigung zum

Lachen,

Lachen, als einer behaglichen Bewegung des Körpers, in uns vorhanden, so suchen wir alles auf, was diese Neigung befriedigen kann. Modificirt wird der Hang zum Lächerlichen durch die gegenwärtigen Vorstellungen in der Seele, und durch unsern eigenen Geschmack am Schicklichen und Unschicklichen. (38) — Der Trieb, sich selbst zu quälen, oder die Vorstellungen von seinem eigenen Unglück und vom Unglück anderer Menschen, das unser Mitleiden rege machet, scheint mit den bisher angeführten Trieben ganz zu streiten: Untersucht man ihn aber genau, so wird man finden, daß hinter ihm allezeit entweder eine Begierde nach einem Vergnügen verborgen liege, welches man durch die Qual zu erlangen hoft, oder daß er aus Furcht vor einem noch größern Uebel, als die Qual selbst ist, und dem man durch dieselbe zu entgehn glaubt, entsteht. Manchmal sucht man auch wohl durch Uebernehmung einer Qual die Ehrbegierde zu befriedigen. So unterhält man das schmerzhafte und kummervolle Andenken an einen Verstorbenen, weil es zu thun entweder Pflicht zu seyn scheint, oder weil das Andenken an demselben noch zu viel Reize hat, als daß es uns nicht wegen des übernommenen Schmerzes schadlos hielte. (39)

(1) Ueber den Trieb nach der Wohlfahrt des Körpers und nach angenehmen sinnlichen Gefühlen ist nachzusehen *Cicero* de Finib. L. III. c. 5. und Feders klaßisches Werk über den menschl.



menschl. Willen, Th. 1. §. 41-48. Ueber die Verschiedenheit der Nahrungsmittel unter den Menschen s. m. Meiners Geschichte der Menschheit, K. 4. S. 91.

(2) S. Feder, l. c. §. 49-50.

(3) V. *Cicero* de Finib. L. V. c. 18-19. Feder, l. c. §. 51-53. Beyspiele von der Gleichgültigkeit mancher Wilden gegen neue Gegenstände, stehen in der Bibliothek der Geschichte der Menschheit, S. 52. sq.

(4) S. Feder, l. c. §. 117. Daß der Hang gewisser Völker zum Selbstmorde hauptsächlich eine Folge der Schwäche, der Feigheit und der durch Laster und Despotismus entstandenen Entkräftung dieser Völker sey, beweist Meiners im Götting. histor. Magazin, II. B. I. St. S. 104. Daß aber auch bey den kultivirtesten Nationen die meisten nicht wegen der Stärke und Unerschrockenheit der Seele, sondern wegen der Furcht vor eingebildetes Elend und Unglück Selbstmörder werden, beweist Zimmermann über die Einsamkeit, Th. III. S. 226. nach der Ausgabe in 8. Von den übrigen Ursachen, welche die Furcht vor dem Tode schwächen, handeln Montaigne in den Essais, L. I. ch. XIX. L. II. ch. VI. und Meiners in den Betrachtungen über den Tod, S. die verm. Schriften, II. Th. S. 166.

(5) S. Iselins Geschichte der Menschheit, I. B. III. Buch, S. 361. und Feder, l. c. §. 118.

(6) S. Feder, l. c. §. 22. Ueber den Hang aller wilden Völker zur Trägheit, zu berauschenden Getränken, und zu andern, die Würksamkeit der Sinne und der Vernunft unterdrückenden Mitteln s. m. Iselins Gesch. der Menschheit, I. B. S. 299-315. und das

Gött.

Gött. histor. Magazin, II. B. I. St. S. 40. sq. Hierher gehören auch das diuino far niente der Italiener und der bewußtlose Zustand, der bey den Indiern die größte Seeligkeit des Lebens ausmacht.

(7) S. Iselins Gesch. der Menschheit, I. Band, S. 288. und Feder über den menschl. Willen, I. Th. §. 23.

(8) S. Iselin, l. c. S. 316. und Feder, l. c. §. 116.

(9) S. Feder, l. c. § 24.

(10) Es kann freylich nicht geläugnet werden, daß viele, vorzüglich unter den Alten, den Tod als die Zerstörung der ganzen menschlichen Natur betrachtet, und ohne Furcht und Entsetzen an ihn gedacht zu haben scheinen: Eigentlich aber sahen diese den Tod als den Stand der Ruhe und als eine Befreyung von allen Uebeln des Lebens an, bey welcher das Bewußtseyn noch fortdauert, und hierdurch machten sie sich den Gedanken an denselben erträglich, v. *Plato* in Apologia, p. 93. ed. Bip. *Sallustius* de Bello Cat. c. 51. *Cicero* Tusc. Qu. L. I. c. 34 36. *Diog. Laertius*, L. X. s. 124. *Lucretius* de R. N. L. III. s. 874. sq. *Seneca* in Consolat. ad Marc. c. XIX. Wenn man aber Tod und Vernichtung als die Vereinigung mit der Gottheit betrachtete, so ward hierdurch der Stolz auf eine ganz besondere Art genährt, und die Vorstellung, daß das Bewußtseyn bey dieser Vereinigung mit Gott noch fortdaure, blieb immer übrig; ja ohne dieselbe wäre die Vereinigung selbst nichts nütze gewesen. — Sehr gezwungen leitet Cochius, S. dessen Preisschrift über die Neigungen, S. 32. den Wunsch einiger Menschen nach Vernichtung aus dem Erweiterungstriebe ab, da nach diesem eigentlich

Ver-



Vernichtung als das größte Uebel verabscheuet werden muß, wie Mendelsohn in seinen phil. Schriften, I. Th. S. 184. beweist.

(11) S. Home Gesch. der Menschheit, I. Th. I. Buch, Vers. 3. und Feder, l. c. §. 54. 55. In Krafts Sitten der Wilden, Abth. II. kommen auch viele Bemerkungen über die Entwickelung der Begriffe vom Eigenthum bey den Menschen vor. Ueber die Entstehung des Geizes verdient besonders noch Garve in der Preißschrift über die Neigungen, S. 122. nachgelesen zu werden. Eine eigene Art sich am Besitz des Geldes zu ergötzen, erzählt Sveton im Leben des Caligula, c. 42. — Der außerordentliche Hang gewisser in der Erziehung verwahrloseter Menschen zur Entwendung eines fremden Eigenthums, ist manchen so unbegreiflich vorgekommen, daß sie ihn für angebohren gehalten haben.

(12) Den Alten konnten die sympathetischen Gefühle nicht ganz unbekannt seyn, und man trift auch bey Dichtern und Rednern hin und wieder Stellen an, die Beobachtungen über dieselben enthalten; aber genau sind diese Beobachtungen nicht. Malebranche trug zuerst einige Bemerkungen über den physischen Grund der sympathetischen Gefühle vor, v. de la Recherche de la Verité, L. II. P. I. ch. VII. p. 163. Hutcheson hat das Verdienst, den Begriff der Sympathie zuerst genau entwickelt zu haben, S. dessen System of Moral Philosophy. Smith reducirt in seiner Theorie der moralischen Empfindungen alle moralischen Anlagen und alle Tugenden des Menschen auf die Empfindungen der Sympathie. Von den übrigen Philosophen, die die Sympathie beobachtet haben, verdient Tetens in den

den Versuchen über die menschl. Natur, I. B. S. 677. und Feder über den menschl. Willen, I. Th. §. 16-21. besonders nachgelesen zu werden.

(13) V. *Longin* de Sublimitate, c. VII. p. 35. ed. Mor. und Home Grundsätze der Critik, I. Th. S. 31 und 322. d. Ausgabe.

(14) Sehr viele hierher gehörige Erfahrungen führt Hemsterhuis in seinen vermischt. philos. Schriften, I. Th. S. 230. an.

(15) Anders erklären den Mangel des Mitleidens gegen Zornige Smith in der Theorie der moral. Empfindungen, I. Th. I. Abschn. K. 3. S. 28. nach der d. Ausgabe, anders aber Platner in den philosoph. Aphorismen, II. Th. §. 229. sq. Gar sehr wird das Mitleiden gegen Zornige auch dadurch geschwächt, daß man in ihrer Gegenwart auf seine eigene Sicherheit bedacht seyn muß. Ueber die Gleichgültigkeit gegen körperliche Schmerzen an andern Menschen, die eben auch aus der undeutlichen Vorstellung ihrer Ursachen abzuleiten ist, verdient Leßing im Laokoon, IV. Abschn. S. 29. nachgelesen zu werden.

(16) S. Smiths Theorie der moral. Empfindungen, S. 34. der aber das Wohlgefallen an fremder Sympathie fälschlich für eine besondere Aeußerung der Sympathie selbst hält.

(17) S. Tetens Versuche, I. B. S. 664. Doch scheint derselbe zu viel zu behaupten, wenn er l. c. S. 642 und 684. sagt, daß iede lebhafte Vorstellung von einer Aktion und von einer Bewegung gewisse Anfänge zu dieser Aktion und Bewegung in uns selbst hervorbringe. Diese Anfänge entstehen nur erst dann, wann die bemerkten Handlungen und Bewegungen unserer Lebensart, unsern Geschicklichkeiten

keiten und unsern Verhältnissen angemessen sind; m. s. was hierüber vom Plutarch in der Lebensbeschreibung des Perikles, p. 152 und 153. ed. Frank. sehr richtig gesagt wird. — Meiners hat in seiner Abhandlung über die sympathetische Reizbarkeit, S. Gött. histor. Magazin, II. B. I. St. S. 40. durch viele Beyspiele bewiesen, daß weibische und verzärtelte Nationen und auch Kinder wenig Mitgefühl gegen die Leiden und Freuden anderer Menschen äußern, desto reizbarer aber gegen die Bewegungen und Handlungen, die sie an andern gewahrnehmen, und desto geschickter zur Nachahmung derselben sind.

(18) S. Feder, l. c. §. 115.

(19) Der Hang des Menschen zur Geselligkeit und zur allgemeinen Menschenliebe ist von den Alten nie ernstlich bezweifelt worden; *Cicero* de Finibus, L. IV. c. 2. de Legibus, L. I. c. 10-12. *Seneca*, ep. XC. Dampier und Forster haben diesen Hang durch Thatsachen bestätigt, und die besten Beobachter über die menschliche Natur stimmen darinn überein, daß die Neigung zum Wohlwollen gegen andere Menschen früher im Menschen da sey, als Feindschaft und Haß; S. Home Gesch. des Menschen, I. Th. II Buch, I. Vers. Feder über den menschl. Willen, I. Th. §. 85-87. Warum die allgemeine Menschenliebe so oft unterdrückt werde, zeigen Home l. c. und Iselin in der Gesch. der Menschheit, IV. Buch, 3. Hauptst. Vorläufig kann hier der Fiktionen über den Naturstand Erwähnung geschehen.

(20) S. Zimmermann über die Einsamkeit.

(21) Die hier aufgeworfenen Fragen beantworten Feder, l. c. §. 71-75. und Meiners im Gött.

Gött. histor. Magazin, II. B. 3 St. Feder hat auch bewiesen, daß die Abneigung gegen die Vermischung mit Blutsverwandten nicht instinktartig sey, aber sehr frühzeitig durch das Nachdenken entstehe; S. l. c. §. 81. auch vergl. man hierüber den Montesquieu vom Geist der Gesetze, Buch XXVI. K. 14. Ueber die Frage, ob wir es in unserer Gewalt haben, uns zu verlieben? s. m. Meiners verm. Schriften, III. B. S. 55. — Vom Zustande des weiblichen Geschlechts und vom Werthe der Jungfrauschaft bey rohen und kultivirten Nationen handeln Kraft in den Sitten der Wilden, II. Abth. §. 25. Iselin in der Gesch. der Menschheit, IV. Buch, V. Hauptst. Alexander in der Geschichte des weiblichen Geschlechts, I. B. K. 5 9. und Meiners im Gött. histor. Magazin, I. B. I. St.

(22) Die Erklärung, die Hemsterhuis und Herder von der Liebe geben, S. Hemsterhuis phil. Schriften, I. Th. S. 71 und 109. ist nicht allgemein genug abstrahirt.

(23) V. Essais de *Montaigne*, L. I. ch. XXVII. und Feder, l. c. §. 68 70. Hier verdienen sowohl die Männerliebe der Griechen, als auch die verschiedenen Arten der Freundschaftsbezeugungen erwähnt zu werden. Die Männerliebe bey den Griechen war ein merkwürdiger Theil ihrer Politik, und entstand aus der vernachläßigten Kultur des andern Geschlechts, aus dessen eingezogener Lebensart, aus der größern Empfindlichkeit der Griechen für nackte männliche Schönheit, welche eine Folge der gymnastischen Uebungen war, und aus der bey den Griechen gewöhnlichen Art Krieg zu führen. S. Meiners verm. Schriften, I. B. S. 61. Die Paederastie

 war

war theils Ausartung der Männerliebe, theils entstand sie aus den gymnastischen Uebungen, v. *Plato* de Leg. l. p. 27. Bip. *Cicero* Tusc. Qu. IV. c. 33.

(24) S. Feder, l. c. §. 78-80.

(25) Ueber die Ursachen, welche die Liebe der Eltern gegen die Kinder unterdrücken, s. m. die verschiedenen Schriften über die besten Mittel dem Kindermorde vorzubeugen, und Michaelis Zusätze zu seinem Mosaischen Recht, in Lichtenbergs Magazin, IV. Jahrg. 2. St. S. 84. Ein sehr merkwürdiges Beyspiel der unterdrückten Kinderliebe bey den unabhängigen Bey's in Aegypten steht in Sprengels Beyträgen zur Länder- und Völkerkunde, IV. Th. S. 215.

(26) Die hierbey vorkommende Frage, ob der Mensch Beleidigungen und Furcht vor Beleidigungen stärker empfinde als Wohlthaten, lassen sich im Allgemeinen und ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Charaktere nicht beantworten, es ist daher zu einseitig, was Helvetius, v. de l'esprit, L. III. ch. XI. über diese Frage sagt.

(27) V. *Cicero* pro Archia, c. XI. Essais de *Montaigne*, L. II. ch. XVI und XVII. Feder, l. c. §. 56-60. Woher es komme, daß manche Menschen um solcher Eigenschaften willen am liebsten gerühmt seyn wollen, die sie am wenigsten besitzen? und ob der Mensch mehr nach Vollkommenheiten des Herzens als des Verstandes strebe? läßt sich im Allgemeinen, wenn man nicht einseitig urtheilen will, nicht bestimmen. Jenes kann oft daher kommen, daß der Mensch, wie Montaigne sagt, v. Essais L. II. ch. XVIII. p. 939. Paris 1649. von Natur solche Fehler und Schwachheiten, denen er

er am stärksten ergeben ist, am sorgfältigsten zu verbergen trachtet, oder auch daraus erklärt werden, daß solche Handlungen, zu denen unser Geist von Natur nicht geschickt ist, eine größere Anstrengung erfodern, als andere, zu denen er geschickt ist, wodurch sie auch einen größern Werth in unsern Augen erhalten: Daß aber von den Menschen bald die Vorzüge des Herzens, bald die Vorzüge des Verstandes gesucht werden, rührt von den natürlichen Fähigkeiten, von den Vorstellungen über den Werth und den Nutzen der Vollkommenheiten beyder, und von der natürlichen Stärke der anderweitigen Begierden (wie z. B. der Begierde nach Ruhm oder nach der Liebe anderer) eines ieden Menschen her.

(28) S. Feder, l. c. §. 61 - 63.

(29) S. Feder, l. c. §. 91 - 97. Ueber die Grausamkeiten und über die Rachsucht der Wilden s. m. Iselins Gesch. der Menschheit, III Buch, V. und VI. Hauptst. Je roher überhaupt die Menschen sind, desto weniger haben sie Empfindlichkeit für die Schmerzen anderer, wie aus der Geschichte der peinlichen Gesetzgebung bekannt ist, S. Meiners über die Gelindigkeit und Schärfe der Strafen, im Gött. histor. Magazin, II. B. I. St. S. 126. Ueber die Menschenfresserey und über die Ursachen derselben, welche nicht blos in der Rachsucht zu suchen sind, s. m. Meiners Abhandlung de Anthropophagia, die ich aber nur aus einem Auszuge in den Göttingischen Anzeigen kenne.

(30) S. Feder, l. c. §. 99 - 105.

(31) S. Feder, l. c. §. 105 - 108.

(32) v. *Helvetius* de l'Esprit, Disc. II. ch. IX-XIV. Feder, l. c. §. 64-67. In wiefern es allgemein sey, oder nicht, daß ieder Mensch sich im Ganzen genommen höher schätze als andere Menschen, beantwortet Feder am angeführten Orte.

(33) S. Feder, l. c. §. 88-89. Ueber die verschiedenen Gebräuche, durch die man seine Liebe zu Verstorbenen zu erkennen gegeben hat, s. m. Meiners Grundriß der Geschichte aller Religionen, Kap. 21.

(34) S. Zimmermann vom Nationalstolze und Feder, l. c. §. 82-84.

(35) S. Feder, l. c. §. 90. Merkwürdige Beyspiele von der ausschweifenden Liebe gegen Thiere s. m. im *Curtius* L. VI. c. 5. L. IX. c. 3. im *Sveton*, Tiber. c. 72. *Caligula*, c. 55. Auch leblose Dinge hat man ausschweifend geliebt, v. *Aeliani* V. H. L. II. c. 14. L. IX. c. 39. *Herodot*. L. VII. c. 31.

(36) S. Feder, l. c. §. 109. Eine besondere Aeußerung der Liebe zum Großen ist die Liebe zur Pracht, S. Feder, l. c. §. 110.

(37) S. Feder, l. c. §. 111. Von den Eindrücken, welche das Wunderbare aufs menschliche Gemüth macht, handelt Reinhard in dem Versuche über das Wunderbare, Abschn. IV und V. Aus der Liebe zum Wunderbaren entspringt die Liebe zu Geheimnissen, von derselben handelt Meiners in der Abhandlung über die Mysterien; in den verm. Schriften, III. Th. S. 169.

(38) S. Feder, l. c. §. 112-114.

(39) V. *Du Bos* Reflexion sur la Poesie et sur la Peinture, T. I. S. 2. Mendelsohns philosoph. Schriften, I. Th. S. 132. Home Versuche über

über die ersten Gründe der Sittlichkeit, I. Th. I. Vers. und Rautenbergs Anmerk. zu diesem Versuche. Feder, l. c. §. 119.

§. XXXIII.

Höchster Grund des Wollens und Nichtwollens in der menschlichen Natur.

Es würde sehr unphilosophisch seyn, wenn man ieden der im vorigen Paragraph genannten Triebe für einen eigenen und besondern Trieb halten wollte, der nichts mit den andern gemein hätte, als das Zugleichseyn in der Seele. Auch hat die bisherige Betrachtung der menschlichen Neigungen und Triebe schon gelehrt, daß viele derselben zusammenhängen und in einander gegründet sind. Ja die sonstige uns bekannte Einrichtung der Natur, in welcher aus einem sehr einfachen Principio gemeiniglich die mannichfaltigsten Würkungen hervorkommen, macht es höchstwahrscheinlich, daß die Principien unsers Wollens und Nichtwollens auch sehr einfach seyn werden. Da aber die menschlichen Triebe so sehr von einander abweichen, da sie sich sogar einander zu widersprechen scheinen, so sind sehr viele Philosophen bewogen worden, anzunehmen, es lasse sich keine gemeinschaftliche Quelle der menschlichen Triebe und Neigungen ausfindig machen, und man könne sie nicht auf einen einzigen Punkt, in den sie sich alle vereinigten, zurückführen, sondern man müsse mehrere und verschiedene von der Natur selbst herrührende

 Anla-

Anlagen des Wollens und Nichtwollens annehmen, unter welche die einander ähnlichen Triebe zu ordnen seyen. (1) Wenn man inzwischen sich durch die ersten Schwürigkeiten, die bey der Auflösung der menschlichen Triebe und Neigungen in einen einzigen allgemeinen Grundtrieb vorkommen, nicht abschrecken läßt, sondern sie alle bis in ihr Innerstes verfolgt, so wird man einen gemeinschaftlichen Grund derselben entdecken. Man findet nehmlich durch eine sorgfältige Analyse aller menschlichen Begierden und Neigungen, daß sie sich insgesamt **auf das Bestreben nach Vollkommenheit zurückführen lassen.** Vollkommen wird alles dasienige genannt, was soviel Kraft und Vermögen zu würken hat, als zu allen den Thätigkeiten erforderlich ist, die es äußern soll, und zu denen es bestimmt ist. Jedes Ding ist nehmlich zu gewissen Endzwecken da, und besitzt gewisse Kräfte, die nach der Erreichung dieser Endzwecke hinstreben. Jemehr ein Ding seine Kräfte gebrauchen kann, und iemehr es seine Bestimmung erfüllt, desto größer ist auch seine Vollkommenheit. Wird aber ein Ding in der Aeußerung seiner Kräfte gehindert, oder besitzt es nicht soviel Kraft und Vermögen, als zur Bewürkung alles desienigen erfoderlich ist, worzu es bestimmt ist, so ist es unvollkommen. Wenn nun also alle Neigungen und Triebe des Menschen auf seine Vollkommenheit abzwecken sollen, so müssen sie alle auf die Erreichung der Bestim-

stimmung der menschlichen Natur gerichtet seyn. Dies kann theils **unmittelbar**, theils **mittelbar** geschehen. Unmittelbar, durch die würkliche Aeußerung der in der menschlichen Natur liegenden Kräfte und Vermögen; mittelbar, durch das Bestreben nach der Erlangung eines solchen Zustandes, in welchem die Aeußerung dieser Kräfte Statt findet. In der leblosen und unvernünftigen Schöpfung hat die Natur das Streben der Kräfte nach ihren Endzwecken selbst bestimmt. Der Mensch aber richtet sich bey diesem Streben nach seinen Vorstellungen, und daher kann er zwar seinen Endzweck verfehlen, aber doch nie bey seinen Neigungen und Begierden so ganz von der Bestimmung seiner Natur abweichen, daß er etwas begehrte, was nicht auch gewissermaßen Zweck für ihn, wenn gleich nicht der höchste und alleinige, wäre. Daß nun alle Neigungen und Triebe des Menschen Zweige und Abkömmlinge des Grundtriebes nach Vollkommenheit sind, läßt sich hinlänglich beweisen. Die Triebe nach Thätigkeit, nach Ideenbeschäftigung, nach Leben, nach angenehmen sinnlichen Gefühlen, sind offenbar nichts anders als Bestrebungen nach der Anwendung der geistigen und körperlichen Kräfte im Menschen. Da Ehre, Ansehn, Herrschaft, Eigenthum und Freyheit uns Gelegenheit verschaffen, unsere Kräfte immer mehr und mehr zu äußern, so machen sie uns vollkommner, oder erweitern unsern Würkungskreis. Die Sympathie ver-

schafft unserm Gefühle Gelegenheit, sich zu äussern. Die moralischen Triebe erhöhen unser inneres Vermögen, und verschaffen uns mehr Gelegenheit, dieses Vermögen anzuwenden; sie beziehen sich also auch auf unsere Vollkommenheit. Eben so ist in der Liebe zu unvernünftigen Thieren, zum Wunderbaren und zum Geheimnißvollen ein Bestreben nach Vollkommenheit enthalten. Durch die feindseligen Neigungen geben wir andern zu erkennen, wie sehr wir ihnen überlegen sind, oder wir suchen durch ihre Aeußerung andere Menschen in einen Zustand zu versetzen, wo sie sich der Aeußerung unserer Kräfte und der Erlangung unserer Absichten nicht mehr widersetzen können. Ruhe, Unthätigkeit und Tod werden vorzüglich dann gesucht und begehrt, wann ihr Gegentheil ein Zustand ist, in welchem der Gebrauch unserer Kräfte gehindert oder geschwächt wird. Und so wird man einen Zusammenhang aller noch übrigen Triebe und Neigungen in der menschlichen Natur mit ienem Haupttriebe nach Vollkommenheit leicht gewahrnehmen, wenn man sie genau beleuchtet. (2)

Ist aber der Trieb nach Vollkommenheit der Grundtrieb in der menschlichen Natur, so wird sich nunmehro bestimmt ausmachen lassen, was **angenehm** und **nützlich**, und was im Gegentheil **unangenehm** und **schädlich** in Rücksicht auf den menschlichen Willen sey. Angenehm ist uns nehmlich dasienige, was unsere Vollkommenheit unmittelbar vermehrt oder zu

vermeh-

vermehren scheint; nützlich aber ist dasienige, was mittelbar unsere Vollkommenheit vermehrt oder zu vermehren scheint. Unangenehm hingegen ist dasienige, was unmittelbar unsere Vollkommenheit vermindert oder zu vermindern scheint, so wie schädlich dasienige ist, was mittelbar unsere Vollkommenheit vermindert oder zu vermindern scheint. Das Angenehme und Nützliche wird auch das Gute genannt, und ihr Gegentheil das Böse.

Aus dieser Erklärung des Angenehmen und Unangenehmen, des Nützlichen und Schädlichen läßt sich einsehen, warum bey der natürlichen Verschiedenheit der Kräfte und Vermögen im Menschen und bey der Verschiedenheit ihrer Ausbildung, auch in Ansehung des geistigen und körperlichen Vergnügens und Mißvergnügens die größte Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit unter den Menschen Statt finden müsse; warum ieder Mensch in Ansehung dessen, was er für angenehm hält, so sehr abwechsele und sich verändere; und warum endlich der Mensch in seinen Vergnügen so oft unersättlich sey.

Man hat in der Untersuchung über das Grundwesen des menschlichen Willens noch die subtile Frage aufgeworfen, ob der menschliche Wille durch die Vorstellung des Angenehmen und Nützlichen, oder ob er durch die Vorstellung des Unangenehmen und Schädlichen in seiner Würksamkeit gereizt werde? und manche Philosophen halten die Vorstellung des Unangeneh-

men würklich für die eigentliche Quelle aller Thätigkeiten im Menschen. Allein es scheint, daß wenn unser Wille in Thätigkeit versetzt werden soll, allezeit sowohl die Vorstellung des Guten als auch die Vorstellung des Bösen zugleich in der Seele da seyn und würken müsse; denn beyde sind eigentlich in ieder Aeußerung des Willens untrennbarlich vereint, weil man das Böse nicht verabscheuen kann, ohne eine Vorstellung vom Guten zu haben. Die würkliche Bestimmung des Willens aber kann entweder von der Stärke der Vorstellungen des Guten oder des Bösen herrühren, und also entscheidet sowohl Lust als auch Unlust über unsern Willen. Doch setzt die Unlust den Willen allezeit zuerst in würkliche Bewegung. (3)

(1) Außer denienigen Philosophen, welche Feder in der Untersuchung über den menschl. Willen, I. Th. §. 40. anführt, nehmen auch noch Crusius und Home mehrere von einander unabhängige Grundtriebe im Menschen an. Jener hält den Trieb nach eigener Vollkommenheit, das Verlangen nach der Vereinigung mit demienigen, worinnen wir Vollkommenheit gewahrnehmen, (moralische Liebe) und den Gewissenstrieb, für Grundtriebe, S. Crusius Thelematologie, K. VII. Home aber glaubt, die Liebe zum Leben, die Selbstliebe, oder das Verlangen nach unserer eigenen Glückseeligkeit, die Liebe zur Gerechtigkeit, zur Wahrheit, zur Treue, zur Dankbarkeit, und der Trieb zum Wohlwollen seyen die höchsten von einander unabhängigen Triebe der

der menschlichen Natur, S. Home Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit, Versuch II. Kap. V.

(2) Die Meynung von einem einzigen, auf die Vollkommenheit sich beziehenden Grundtriebe in der menschlichen Natur, hat zu allen Zeiten scharfsinnige Vertheidiger gehabt. Von den Alten gehören besonders die Stoiker hierher. Sie nannten den Grundtrieb den Trieb nach Erhaltung, (συςασις, constitutio) oder die Selbstliebe, v. *Diogenes*, L. VII. §. 85. *Cic.* de Finib. L. III. c. 5. *Seneca*, ep. 121. *Arriani* Diss. Epict. L. I. c. XIX. Von den neuern Vertheidigern dieses Grundtriebes verdienen vorzüglich nachgelesen zu werden *Cartesius* de passion. animae, §. 94-95. Locke über den menschl. Verstand, L. II. c. 21. *Wolfii* Psych. empir. P. II. S. I. c. 1. Bonnets Analyse der Seelenkräfte, K. 18. und Mendelsohn in den Briefen über die Empfindungen. Wie die Triebe für das Wohl anderer mit dem Triebe nach Vollkommenheit zusammenhängen, zeigt besonders Garve in den Anmerk. zum I. Buch des Cicero von den Pflichten, 2. Anh. Viele andere Philosophen nehmen im Grunde den Trieb nach Vollkommenheit als den höchsten Grundtrieb an, wenn sie ihn gleich anders nennen, und von einer andern Seite betrachten, aber eben deswegen auch genöthigt sind, auf eine viel gezwungenere Art die sämtlichen Neigungen des Menschen aus demselben abzuleiten. So nennt Sulzer den höchsten Trieb in der menschlichen Natur, den Trieb nach Vorstellungen und nach Erkenntniß, S. dessen Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. In den vermischten Schriften,

1. Th.



I. Th. S. 1. sq. Cochius nennt diesen Grundtrieb den Erweiterungstrieb, S. die Preisschrift über die Neigungen. Platner nennt ihn den Trieb des Lebens, S. die philosoph. Aphorismen, II. Th. §. 358-359. — Geläugnet kann es nicht werden, daß der Trieb nach Vollkommenheit einiges aus der Erfahrung wider sich zu haben scheine, nehmlich gewisse Aeußerungen des Wohlwollens und das Streben der Indier nach einem bewußtlosen Zustand. Es lassen sich zwar auch diese Erfahrungen mit dem Triebe nach Vollkommenheit einigermaßen vereinigen; der hauptsächlichste Grund aber, warum man annehmen muß, daß auch diese Erfahrungen Aeusserungen jenes Grundtriebes sind, scheint dieser zu seyn, daß man sich eigentlich kein Wesen denken kann, das ein anderes Wesen mehr liebte als sich selbst, oder das nach seiner eigenen Vernichtung streben könnte.

(5) Schon Plato behauptete, alles Verlangen nach den Veränderungen des Körpers entstehe blos aus der Vorstellung eines gegenwärtigen Mangels, v. *Philebus*, p. 256. ed. Bip Locke aber macht den Verdruß und das Mißvergnügen zur alleinigen Ursache aller Veränderungen unsers Willens, und sucht sowohl aus der Erfahrung als auch aus Gründen a priori seine Meynung zu vertheidigen, S. dessen Versuch über den menschl. Verstand, L. II. c. XXI. §. 29-40. Search widerlegt ihn zwar weitläuftig, aber nicht eben gründlich, S. Licht der Natur, I. Th. Kap. 6. Auch vergl. man noch über diese Frage Feders Untersuchung über den menschl. Willen, I. Th. §. 120. — Die noch verwickeltern Fragen, ob die Thätigkeit selbst, oder

oder das Gefühl der Thätigkeit, welche beyde so oft in Eins zusammenfallen, die eigentliche Quelle des Vergnügens sey, und ob die Ruhe und Erholung eine bloße Entweichung vom Schmerz oder ein positives Vergnügen sey? wie mit der Erfahrung am besten übereinzustimmen scheint, beantwortet Tetens in den Versuchen über die menschl. Natur, II. Band, S. 800 und 812. sq.

§. XXXIV.

Verzeichniß desjenigen, was den Trieb nach Vollkommenheit modificiret.

Wenn man die unübersehbaren Verschiedenheiten des menschlichen Wollens und Nichtwollens, von welchen oben (§. XXXII.) nur die allgemeinsten und hervorstechendsten namhaft gemacht worden sind, überdenkt, so scheint es fast unglaublich, daß sie alle aus einer und derselben Quelle herrühren, und daß sie nur verschiedene Abänderungen eines und desselben Grundtriebes ausmachen sollten. Wenn man aber die Mannichfaltigkeit derjenigen Dinge, welche auf den menschlichen Willen Einfluß haben, und die Stärke dieses Einflusses überlegt, so muß man sich beynahe mehr über die noch immer große Uebereinstimmung der Neigungen und Triebe unter den Menschen, als über die Verschiedenheit derselben verwundern. Diese Abweichungen der Menschen in ihren Begierden und Neigungen von einander betreffen theils die Gegenstände der Neigungen und Triebe, theils die Heftig-

Heftigkeit und Dauer derselben, theils das Verhältniß einer Neigung und eines Triebes zu den übrigen, theils die Beweggründe, wodurch die Triebe und Neigungen erweckt und geleitet werden. Es können aber dieselben sowohl in gewissen natürlichen Verschiedenheiten der Menschen in Ansehung ihrer Anlagen und Kräfte, als auch in den zufälligen Verschiedenheiten der Ausbildung dieser Kräfte und Anlagen, gegründet seyn. Jene Ursachen der Verschiedenheit in den Neigungen und Trieben kann man **innerliche**, diese aber **äußerliche** nennen. Die innerlichen Ursachen der Unterschiede in den Neigungen und Trieben können entweder gar nicht, oder doch nur sehr schwer geschwächt und aufgehoben werden: Durch die äußerlichen ist man aber im Stande absichtsvoll auf das Herz eines Menschen zu würken. Die Würksamkeit dieser innerlichen und äußerlichen Ursachen von der Verschiedenheit des menschlichen Herzens äußert sich theils zunächst im Körper, theils zunächst in der Seele, daher theilt man sie in **physische** und in **moralische** ein. Es ist, wie alle Beobachter des menschlichen Herzens gestehen, unmöglich, überall genau zu bestimmen, in wiefern dasienige, was auf die menschlichen Neigungen und Triebe Einfluß hat, blos zu den innerlichen oder äußerlichen, und in wiefern es blos zu den physischen oder moralischen Ursachen der Verschiedenheit des menschlichen Herzens gehöre; daher kann auch in der vorliegenden Untersuchung weiter nichts

gesche-

geschehen, als daß im allgemeinen die Dinge angegeben werden, die nach der Erfahrung Einfluß auf den menschlichen Willen haben. Zu diesen Dingen gehören die natürliche Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens und die ganze Masse von Einsichten, die Jemand besitzt; die Erziehung; die Lebensart; die Religion; der Körper; das Klima; das Alter; das Geschlecht; die gesellschaftliche Verbindung und die Glücksumstände.

Wenn unser Wille durch Vorstellungen regiert wird und von denselben abhängt, und wenn überhaupt keine Vorstellung und keine Kenntniß isolirt in der menschlichen Seele vorhanden ist, sondern bald mehr bald minder sichtbare Veränderungen in unsern übrigen Kenntnissen hervorbringt, indem sie manchen Ideen Leben und Kraft ertheilt, andere hingegen mit Schatten und Dunkel bedeckt, so muß von der ursprünglichen und von der zufälligen Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens auch die Beschaffenheit des Willens abhängig seyn. Menschen nehmlich, denen ein Sinn ganz fehlt, oder die in Ansehung eines und mehrerer Sinne stumpf sind, müssen ganz andere Neigungen und Triebe haben, als andere Menschen, die hierinne von ihnen verschieden sind. Da ferner die leidende und die selbstthätige Einbildungskraft unsere Erkenntniß durch ihre Zusätze so sehr abändert und modificirt, so kann auch die ursprüng-

liche



liche Beschaffenheit dieser im Menschen nicht ohne Einfluß auf das Begehrungsvermögen seyn, und sie muß theils in Ansehung der Wahl der Gegenstände, die begehrt werden, theils in Ansehung der Heftigkeit und der Beständigkeit, mit welcher sie begehrt werden, die größten Mannichfaltigkeiten in dem menschlichen Willen hervorbringen. Und da endlich durch das Nachdenken des Verstandes die Empfindungen der Sinne und die Vorstellungen der Phantasie geprüft werden, da dasselbe den Werth aller Dinge nach ihren nähern oder entferntern Beziehungen bestimmt, so kann auch diesem sein Einfluß auf den Willen, so wenig er auch oft sichtbar ist, nicht abgesprochen werden. Wenn aber schon die bloßen Anlagen des Erkenntnißvermögens Einfluß auf das Herz haben können, um wie vielmehr müssen nicht die würklichen Bestimmungen, die diese Anlagen durch die Ausbildung erhalten, auf dasselbe würksam seyn. Die Erfahrung aller Zeiten liefert die übereinstimmendsten Beyspiele von dieser Würksamkeit. Bey ganz eingeschränkten Kenntnissen ist der Mensch in seinen Begierden äußerst heftig, nur auf das Gegenwärtige bedacht, veränderlich und unempfindlich gegen das Bessere, das er nicht kennt. Bey mittelmäßigen Kenntnissen ist der Mensch leichtgläubig, rechthaberisch, stolz auf seine Einsichten, hartnäckig gegen ieden, der ihn eines bessern belehren will, äußerst genau im Kleinen und Unwichtigen, und für dasselbe eingenommen.

Sind

Sind aber gute natürliche Fähigkeiten durch Ausbildung noch erhöhet worden, so entsteht dadurch Enthusiasmus fürs würklich Große und Erhabene, Vertrauen auf seine eigenen Kräfte, Unerschrockenheit in Gefahren, Billigkeit gegen Andersdenkende und gegen Feinde, Unveränderlichkeit in den Entschlüssen, so lange diese wegen der Veränderung der Umstände nicht nothwendig auch verändert werden müssen. (1)

Es kann wohl nicht die Frage davon seyn, ob die Erziehung, d. i. die Bildung aller Seelenkräfte, die man theils durch den Unterricht der Lehrer, theils durch den Umgang mit andern Menschen und durch die übrigen Begebenheiten des ersten Lebens, (und daß diese noch weit würksamer seyen, als iene, wird durch alle Erfahrungen bestätigt,) in der Jugend erhält, Einfluß auf die Bildung des Herzens habe. Denn da die in der Jugend eingesogenen Grundsätze die dauerhaftesten und bleibendsten sind, da durch die Erfahrungen, die wir in der Jugend hatten, unsere sinnlichen Abstraktionen gebildet werden, nach welchen wir uns in unsern Handlungen oft unser ganzes Leben hindurch richten, da in der Jugend Leib und Seele für alles empfänglicher sind, und die Beyspiele, wegen des mehrern Reizes zur Nachahmung in derselben am würksamsten sind, so kann es nicht fehlen, daß nicht durch die Erziehung die natürlichen Neigungen des Menschen eine besondere Richtung und Bestimmung erhalten sollten. Man theilt aber die

Erziehung in die häusliche und in die öffentliche ein, und iede hat ihre besondern Folgen auf den Charakter des Zöglings, nur daß diese Folgen, wegen der Mitwürksamkeit anderer Dinge bey der Bildung des menschlichen Herzens, nicht allezeit stark und bleibend genug sind. Die öffentliche Erziehung macht den Zögling frühzeitig mit sich selbst und mit andern Menschen bekannt, sie lernt ihm die verschiedenen Mittel kennen, wodurch man sich bey andern beliebt machen kann, sie giebt ihm Dreustigkeit und Freymüthigkeit im Umgange mit andern, sie weckt ganz vorzüglich die Ehrbegierde auf, und sie gewöhnt den Zögling, sich einem unangenehmen Zwange, von dem er gar keinen Nutzen einsehen kann, unterwerfen zu lernen, und führt ihn an, auf Mittel zu denken, wodurch dieser Zwang weniger beschwerlich gemacht wird. Daß bey der öffentlichen Erziehung mehr Gelegenheit zur Verführung vorkomme, kann nicht geläugnet werden, aber hat man die Verführung in der Jugend glücklich überstanden, so ist dieselbe in reifern Jahren desto weniger gefährlich. Die gewöhnlichsten Folgen der häuslichen Erziehung sind Einbildung, Schüchternheit und Zaghaftigkeit bey iedem unangenehmen Vorfalle. Daß diesen Folgen der häuslichen Erziehung einigermaßen vorgebeugt werden kann, ist nicht zu leugnen. Aber nach der Erfahrung bleibt es allezeit gewiß, daß die Folgen einer guten öffentlichen Erziehung weit vortheilhafter

sind,

sind, als die Folgen einer gleich guten häuslichen Erziehung. (2)

Die täglichen Beschäftigungen haben auf eine doppelte Weise Einfluß auf die Neigungen und Triebe des Menschen, indem durch selbige sowohl die Verstandesfähigkeiten und Einsichten geübt, gestärkt und erweitert, oder vernachläßigt, unterdrückt und eingeschränkt, als indem auch durch dieselben unmittelbar gewisse Triebe erweckt und gestärkt, oder unterdrückt und geschwächt werden. Geht man die Geschichte der Menschheit durch, so wird man auch deutlich bemerken können, wieviel die Lebensart und die täglichen Beschäftigungen sowohl auf die Neigungen ganzer Völker, als auch einzelner Menschen gewürkt haben. Nationen, die blos von der Fischerey lebten, und bey derselben ohne Anstrengung ihren Unterhalt fanden, blieben in einer fast unglaublichen Stupidität, hatten wenige und leicht zu befriedigende Begierden, bedurften weder der Gesetze, noch der genauen und engern Verbindung mit andern Menschen, kannten weder die Begierde nach Eigenthum, noch auch die Begierde nach Ehre und Vorzügen. Ihnen gleichen die Menschen, die von selbstwachsenden Früchten und Kräutern leben. Bey Nationen, die von der Jägerey lebten, fand mehrere Entwickelung des Verstandes Statt. Ohngeachtet sie zwar keine Reichthümer kannten, so hatten sie doch einen Begriff vom Eigenthum, und überließen den Preiß ihrer

Bemühungen und Arbeiten nicht jedem nach Gefallen. Da sie oft gemeinschaftlich ihre Nahrung suchen mußten, so entstand dadurch die erste Anlage zur Subordination und zur Herrschaft, die aber nur so lange dauerte, als man das Wild verfolgte. Abgehärtet durch Beschwerlichkeiten durchstreift der Jäger seine Wildnisse, wo ihn alles zur Grausamkeit, zu kriegerischen Unternehmungen, zur List und zur körperlichen Tapferkeit auffodert. Er kennt daher auch weder die feinern Empfindungen des Wohlwollens und Mitleidens, noch weiß er mit demjenigen etwas anzufangen, was nicht selbst Wildpret ist, oder zur Jagd dient. Nachdem die Zahmmachung und Wartung der Thiere, deren Entstehung aus mehr als einer Ursache abzuleiten ist, die Hauptbeschäftigung und das Hauptnahrungsmittel ausmachte, so ward die Begierde nach Reichthum, Ansehen und Herrschaft, weil ihre Vortheile zu einleuchtend sind, rege gemacht. Ferner ward durch sie die genauere Verbindung mit andern Menschen ein Bedürfniß: Hierdurch aber wurden die Sitten feiner und menschlicher. Der beständige Anblick der Naturschönheiten führte den Hirten zum Nachdenken über die Entstehung dieser Schönheiten, wodurch die Dankbarkeit gegen den Schöpfer derselben rege gemacht wurde. Durch die Einführung des Ackerbaues und durch die Wartung der Feldfrüchte wurde die Begierde nach Eigenthum, Herrschaft und Ansehen immer stärker und heftiger;

tiger; der Mensch ward menschlicher; die Bande der Gesellschaft zogen sich enger zusammen; es entstand Vaterlandsliebe, die der Nomade gar nicht kennt; die Unterwerfung unter Gesetze ward nicht mehr als ein unnatürlicher Zwang verworfen, sondern als ein Mittel zur Erlangung größerer Vortheile angesehen; zur Erfindung der Künste und Wissenschaften gab der Ackerbau die erste Veranlassung. Durch den Ueberfluß, den er hergiebt, entstand Umtausch des Erworbenen und Handlung. Diese verschafften Ueberfluß, durch welchen Künste, Industrie, Gefälligkeit, Friedensliebe, Gelehrsamkeit und Spekulation erweckt und genährt wurden. Doch die Handlung enthielt auch den Zunder zur Falschheit, zur Schwelgerey, zum Betrug, zur Eifersucht, zu Privatbefehdungen, nnd sie erhob den Reichthum zum Götzen, dem beständig geopfert ward. Wie sehr übrigens durch die verschiedenen Stände des bürgerlichen Lebens die Neigungen der Menschen modificirt werden, ist aus der Erfahrung zu sehr bekannt, als daß es geläugnet werden könnte, nur hüte man sich, die Bemerkungen, die man über den Charakter ganzer Stände gemacht hat, auf iedes Individuum derselben anzuwenden, und bedenke, daß bey der Bildung des Charakters sehr viele Ursachen konkurriren und auf verschiedene Art würken können. (3)

Da die Religion die wichtigste Angelegenheit für ieden Menschen ist, da die Grundsätze,

 die

die er in Ansehung derselben hegt, ihn überall begleiten, und sich mit allen seinen übrigen Vorstellungen aufs innigste verbinden, so können die Vorstellungen, die er sich von Gott und von seiner Verehrung macht, unmöglich ohne die wichtigsten Folgen für sein Betragen und für seinen Willen seyn. Nur zu deutlich bemerkt man auch in der Geschichte des menschlichen Geschlechts die Einflüsse einer ieden Religion auf ihre Anhänger, und die Formen, die das menschliche Herz durch die Religionen erhalten hat, sind beynahe eben so verschieden, als die Religionen selbst. Man kann, um die wichtigsten Würkungen der Religionsbegriffe auf das menschliche Herz im Allgemeinen bestimmen zu können, alle Religionen in sinnliche, in geistige und in gemischte eintheilen. Nach der sinnlichen Religion, in welcher die Gottheit in ihren Handlungen von dem Menschen durch nichts verschieden ist, verehrt der Mensch die Götter oder die Gottheit nur weil sie nutzen und schaden können. Er ergreift und thut daher alles, wodurch er den Zorn derselben abzuwenden, und wodurch er ihre Gewogenheit erlangen zu können hoft. Die gewöhnlichen Handlungen scheinen nicht hinlänglich zur Abwendung dieses Zorns und zur Erlangung dieser Gewogenheit zu seyn. Es entsteht also die Lehre von religiösen Kasteyungen, Uebungen, Ceremonien und Opfern. Zu schwach diese Uebungen und Ceremonien, (welche oft mit den natürlichsten Begierden des Menschen strei-

ten

ten, und für desto ehrwürdiger und verdienstlicher gehalten werden, ie größer dieser Streit ist) immer genau fortzusetzen, und befürchtend, daß durch das geringste Versehen bey den Religionsgebräuchen die Gottheit, die verehrt werden sollte, sich beleidigt fühlen, und diese Beleidigung ahnden möchte, wählt der rohe Mensch Mittelspersonen zwischen sich und der Gottheit, und überträgt diesen die Sorge, die Gottheit zu besänftigen oder zu gewinnen. Die Folgen dieser Religionsbegriffe aufs menschliche Herz sind weibische Furcht und Aengstlichkeit bey allen Unternehmungen, Unterwürfigkeit unter den Willen dummer Priester, Hang zum Sonderbaren und Außerordentlichen, Ehrfurcht gegen Abgeschmacktheiten, sobald sie durch die Religion ehrwürdig gemacht worden sind; Hang zur Entsagung gewisser Freuden und zur Verläugnung mancher Bedürfnisse der menschlichen Natur; unmäßige Hochschätzung gewisser Güter, die als Belohnungen der Götter einen eigenen Werth haben, und deren Genuß die Glückseligkeit nach dem Tode ausmachen wird. Bey der gemischten Religion bleibt die Vorstellung des Nutzens auch noch die Haupttriebfeder der Verehrung Gottes; aber diese Vorstellung wird verfeinert; der Gottheit werden die groben Schwachheiten der Menschheit abgenommen, und ihr dieienige Form gegeben, die ieder seinen Wünschen am angemessensten findet. Der Mensch sieht bey dieser Religion ein, daß dieienigen Handlungen, die

blos die Bedürfnisse der menschlichen Schwachheiten befriedigen nicht Handlungen der Gottheit seyn können. Die Vorstellung aber bleibt, daß es eine eigene auf die Gottheit sich beziehende Klasse von Pflichten gebe, die unter allen übrigen Pflichten die ersten und heiligsten sind, und deren Erfüllung besondere Belohnungen mit sich führe, so daß der Mensch gewissermaßen gut und des Glücks fähig sey, wenn er bey der Uebertretung seiner übrigen Pflichten nur diese nicht verletzt. Und woher sollten diese Pflichten gegen die Gottheit anders entstehen, als daraus, daß man diejenigen Bedürfnisse, welche die schon mehr verfeinerte Menschennatur fühlt, auf die Gottheit überträgt? Zu diesen Bedürfnissen der mehr verfeinerten Menschennatur gehöret vorzüglich, daß andere unsern Befehlen folgen, daß sie mit uns übereinstimmig denken, und daß sie unsere Vorzüge einsehen. Gott muß diese Bedürfnisse also auch haben. Aus diesen Vorstellungen von Gott und von seiner Verehrung kann aber nichts anderes entstehen, als ein beständiges Bestreben, die übrigen Menschen von der Wahrheit und Richtigkeit gewisser Religionsmeynungen und Religionsgebräuche zu überzeugen, und sie um ihres eigenen, ewigen und zeitlichen Wohls willen zur Annahme dieser Meynungen und zur Beobachtung dieser Gebräuche mit Gewalt zu zwingen. So wurde also der Verfolgungsgeist mit allen seinen verabscheuungswürdigen Folgen erzeugt; so ward der in der Religion Anders-

denken.

denkende, der Ungläubige, ein Feind Gottes, ein Ketzer, ein Ungeheuer, welches auszurotten oder unwürksam zu machen, die höchste Verehrung Gottes, die größte Ausbreitung seiner Ehre, und die größte Wohlthat für das menschliche Geschlecht ist. (4) Nach der geistigen Religion ist alles in der Welt auf einen höchst vollkommenen durch die erhabenste Weisheit und Güte von Ewigkeit her angeordneten Zweck gerichtet. Nirgends ist nach ihr Zufall, Unordnung, Zerstörung, absolutes Böse. Alle Kräfte der Natur streben vielmehr, zwar auf verschiedene Art und mit langsamern, aber auch mit desto sicherern Schritten zur Vervollkommnerung und Glückseeligkeit. Jedes verständige Wesen trägt zu dieser Vervollkommnerung das Seinige bey; und dieser Beytrag, diese Erhöhung unserer eigenen Kräfte und der Kräfte aller übrigen Wesen außer uns, ist der wahre, ist der erhabenste Gottesdienst, ist Ausbreitung der Ehre Gottes, ist Vorbereitung zu einer andern Welt, die mit der ietzigen so genau zusammenhängt, daß die Folgen aller Handlungen und Veränderungen in dieser bis in iene sich erstrecken und bis in Ewigkeit fortdauern. Diese Religionsgesinnung, diese Vorstellung von Gott, Welt und Unsterblichkeit, stärkt, wenn sie nicht blos Beschäftigung fürs Nachdenken, sondern in Empfindung und ins Anschauen übergegangen ist, das Bestreben nach der Ausbildung des Herzens und des Verstandes; sie macht ieden Schritt, den wir auf dem Wege

zur Vervollkommnerung thun, fester; sie belebt uns bey den traurigsten Vorfällen mit den freudigsten Hofnungen; sie fixirt unsern Geschmack für das wahre und dauerhafte Gute; sie flößt Liebe und Wohlwollen gegen alles, was um und neben uns ist, ein; iede Handlung wird durch sie wichtiger; iede ist nach ihr für die Ewigkeit gethan. (5)

Wenn man den Einfluß des Körpers auf die Neigungen und Begierden der Seele läugnen wollte, so müßte man eine ungeheure Menge von Erfahrungen bestreiten, nach welchen gewisse Aeußerungen des Willens ihren nächsten Grund in den Unordnungen und in den Zuständen des Körpers haben. (6) Es kann aber der Körper auf eine doppelte Art Einfluß auf die Neigungen und Begierden der Seele haben; theils nehmlich mittelbar, indem von seiner Organisation die Beschaffenheit der Erkenntnißkräfte, durch welche die Begierden bestimmt werden, abhängig sind; theils unmittelbar, indem von seiner Organisation gewisse Gefühle und Bedürfnisse herrühren. Der Einfluß der natürlichen Beschaffenheit eines ieden menschlichen Körpers auf die Neigungen und auf den Gemüthscharakter macht das Temperament eines Menschen aus, und der genaue Unterricht von diesem Einflusse würde eine Theorie der Temperamente seyn. In wiefern diese Theorie besonders die Ursachen der Gesundheit und Krankheit des Körpers angeht, insofern ist sie medicinisch; in wiefern sie aber die

die Bestimmungen des Erkenntniß- und des Willensvermögens betrifft, insofern ist sie psychologisch. Schon ein geringes Nachdenken über den Gegenstand dieser Untersuchung wird ieden überzeugen können, daß sie, was vorzüglich die Erklärung gewisser Zustände des Willens aus gewissen Zuständen des Körpers betrifft, mit ungemeinen Schwürigkeiten verbunden sey. Wir kennen nehmlich das geheime Band, das Leib und Seele verknüpft, nicht genug; wir sind mit der Beschaffenheit und mit der Mischung der innern Grundstoffe, aus denen der menschliche Körper besteht, zu wenig bekannt; wir können nicht wissen, in wiefern diese innere Organisation des Körpers gerade diese und keine andere Würkungen auf die Seele äußere, noch weniger aber ausmachen, in wiefern sich dieselbe durch diese oder iene Zeichen äußerlich zu erkennen giebt; endlich läßt sich auch nicht bestimmt zeigen, in welchen Theilen des Körpers vorzüglich der erste Grund zu diesen oder ienen Neigungen enthalten sey, (denn fast alle stehen in einer wechselseitigen Abhängigkeit von einander) und was überhaupt bey den Neigungen und Trieben des Menschen dem Temperamente, und was im Gegentheil den andern Dingen, die noch auf den menschlichen Willen Einfluß haben, zuzuschreiben sey. Nichts kann also voreiliger seyn, als wenn man nach oft sehr willkührlichen oder ungewissen Voraussetzungen von den Gründen und von den Kenntzeichen der verschiedenen

Tem-

Temperamente, den ganzen Charakter eines Menschen bestimmen will, und nichts ist also mehr einzuschärfen, als daß die Temperamentenlehre, so gegründet sie auch im Allgemeinen ist, sehr ungewiß im Einzeln sey. Um iedoch von dieser Sache hier nicht gänzlich zu schweigen, merken wir folgendes an. Derienige Theil unsers Körpers, der zunächst auf die Seele, oder auf das Seelenorgan würkt, und von diesen auch zunächst afficirt wird, sind die Nerven. Alle willkührliche und unwillkührliche Bewegungen des Körpers aber hängen von der Beschaffenheit der Muskeln und der Fibern ab, und durch diese Beschaffenheit wird sowohl vorzüglich die Beschaffenheit des Blutes und des Nervensaftes, als auch die Beschaffenheit unserer Neigungen und unser Hang zur Thätigkeit bestimmt. Man kann also die Ursachen der Verschiedenheit der Temperamente am füglichsten, wie es scheint, in der Beschaffenheit der Nerven, der Muskeln und Fibern, und in ihrem Verhältnisse gegen einander aufsuchen, und vier Hauptverschiedenheiten in den Temperamenten annehmen. Große Empfindlichkeit der Nerven, Stärke und mindere Reizbarkeit der Muskeln machen das cholerische Temperament aus, welches ein schweres, mit brennbaren Theilen übersättigtes und scharfes Blut hat. Es enthält Anlagen zum Stolze, zur Großmuth, zur Freymüthigkeit, zur Thätigkeit, zur Beständigkeit, zur Herrschsucht, und ist für die Ehre äußerst empfindlich. Große

Em-

Empfindlichkeit der Nerven, Reizbarkeit und Schwäche der Muskeln machen das sanguinische Temperament aus, welches viel und leicht bewegliches Blut enthält. Moralisch unterscheidet sich dieses Temperament durch Empfindlichkeit für Freuden ieder Art und durch Hang zu Veränderungen. Stärke und ungleiche Reizbarkeit der Muskeln, große und ungleiche Empfindlichkeit der Nerven machen das melancholische Temperament aus, welches schleimigtes und langsames Blut besitzt. Es enthält Anlagen zur Traurigkeit, zum tiefen Nachdenken, zum unversöhnlichen Zorn und Haß, zur Langsamkeit im Entschließen und Ausführen. Schwäche und Reizlosigkeit der Muskeln und Unempfindlichkeit der Nerven machen das phlegmatische Temperament aus, welches langsames, wässeriges Blut hat, und Anlagen zur Gleichgültigkeit gegen Schimpf und Ungemach, Neigung zur Ruhe, zu wenig ermüdenden Beschäftigungen, und zum Abscheu gegen alle Neuerungen enthält. In der Natur selbst sind diese vier Hauptgattungen von Temperamenten ins Unendliche abgeändert und mit einander vermischt. (7) — Daß vorzüglich auch durch die Beschaffenheit und durch die Menge der zur Nahrung gebrauchten Dinge wichtige Veränderungen in den Neigungen und Trieben des Menschen entstehen, wird durch zu viele und unläugbare Erfahrungen bestätigt, als daß man daran zweifeln dürfte. Man denke hierbey nur an die Würkungen des

Ge-

Genusses berauschender Getränke und der Gifte. Weit mehr scheint aber doch hierbey auf die Menge der Nahrungsmittel, als auf die Beschaffenheit derselben anzukommen, und man hüte sich vor den gewöhnlichen Aussprüchen über die Würkungen gewisser Nahrungsmittel bey ganzen Völkern, denn durch die Geschichte werden sie genugsam widerlegt. (8)

Mit der Untersuchung über den Einfluß des Temperaments auf den Willen hat die Untersuchung vom Einflusse des Klimas oder der Beschaffenheit der Luft und der Witterung auf eben denselben sehr viel Aehnlichkeit. Daß nehmlich die Verschiedenheiten der Luft in Rücksicht auf Wärme und Kälte und in Rücksicht auf Trockenheit und Nässe unmittelbar auf den Körper, und vermittelst desselben auch auf die Seele würken, und Ursachen der Lebhaftigkeit und der Trägheit beyder sind, wird von zu vielen täglichen Erfahrungen bestätiget, als daß es geläugnet werden könnte. Daß aber das Klima durch seinen Einfluß auf Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit eines Landes zugleich auch mittelbar auf die Thätigkeit und auf die Lebensart der Bewohner eines Landes würke, hat auch aus der Geschichte der Menschheit zuviel Beweise für sich, als daß es bestritten werden könnte. Inzwischen findet man doch unter allen Himmelsstrichen die nehmlichen Laster und Tugenden; Bewohner eines und desselben Landes haben oftmals die größten Veränderungen binnen wenig

Jahr-

Jahrhunderten in ihren Neigungen und Trieben erlitten; und Nationen, die einen und denselben Himmelsstrich bewohnen, sind oft in Ansehung ihrer herrschenden Neigungen und Triebe einander so unähnlich, daß man beynahe vermuthen sollte, es sey der Einfluß des Klimas auf die Bildung des Charakters wo nicht ganz erdichtet, doch zum wenigsten äußerst geringe und ohne Bedeutung. (9) Auch bleiben, wenn man schon diese Einwendungen wider den Einfluß des Klimas auf den Charakter völlig glaubte widerlegen zu können, immer noch die schweren Fragen zu beantworten übrig: Worauf es denn eigentlich bey dem Einfluß des Klimas auf Neigungen und Triebe ankomme? Welchen Theilen der Luft dieser Einfluß eigentlich zuzuschreiben sey? (10) und ob nicht die Abwechselungen der Witterung weit mehr würken, als die Bestandtheile der Luft selber? Wenn man iedoch dem Einflusse der Witterung auf die Bildung des Charakters bey einer Nation und bey einem Menschen nicht alles zuschreibt, sondern nur in ihr vorzügliche Anlässe zu gewissen Gemüthsstimmungen annimmt, und wenn man, wie die Erfahrung vorzüglich zu bestätigen scheint, die Hitze und die Kälte der Luft für dasienige hält, was den menschlichen Körper besonders afficirt, und durch denselben die Seele zur Annahme dieser oder iener Gemüthsart bestimmt, so wird man über den Einfluß des Klimas auf den Willen etwas zuverläßiges behaupten können.

Große

Große Hitze schwächt nehmlich den Körper; aus dieser Schwäche entsteht Hang zur Ruhe, zu den Gauckeleyen der Phantasie, und zu allem, was sie beschäftiget, zu ausschweifenden Begierden und Gemüthsbewegungen, zur Einsamkeit, zur Unterwürfigkeit unter die Gewalt eines andern, zur List und Verschlagenheit, die den Mangel an Selbstkraft ersetzen muß, zum Wunderbaren und Uebernatürlichen, zum Gewöhnlichen und Hergebrachten. Wenn ja die Bewohner eines heißen Himmelsstriches einmal aus ihrem Schlummer erwachen, so ist zwar der erste Ausbruch ihres Affekts bis zum unglaublichen Grade heftig, aber dieser Affekt vergeht auch eben so geschwind wieder, als wie er entstanden war. Die Kälte des Klimas hingegen stärkt, wenn sie nicht aufs Aeußerste steigt, den Körper, und bringt also Hang zur Selbstthätigkeit hervor, aus welchem Folgen entstehen, die den Folgen und Würkungen der Hitze gerade entgegengesetzt sind. (11)

Daß die Verschiedenheiten des Alters oder der Anzahl von Jahren, die man gelebt hat, einen sehr starken Einfluß auf die Neigungen und Begierden haben, ist schon von den Alten sehr genau bemerkt worden, (12) und man wird ihre Bemerkungen auch noch heut zu Tage brauchbar finden, wenn man nehmlich nicht vergißt, daß auch hierbey Ausnahmen von den allgemeinen Regeln Statt finden, und daß es bey dem Alter nicht blos auf die Zahl der Jahre ankomme,

me, sondern vielmehr auf die Entwickelung der Seelen- und Körperkräfte. Die allgemeinen Gründe dieses Einflusses liegen theils in der Reizbarkeit und Stärke der körperlichen Werkzeuge, die mit den Jahren verändert werden, theils in den Einsichten der Seele, die mit den Jahren abwechseln. In der Kindheit, wo die Organe des Körpers weich und reizbar, die Einsichten sehr eingeschränkt und nur auf das Gegenwärtige gerichtet sind, haben wir immer neue und rege Begierden: In der Kindheit sind wir für ieden Schmerz und für iede Freude empfänglich, ohne doch lange und anhaltend durch eines derselben gerührt zu werden: In ihr verabscheuen wir nichts mehr, als unsern Neigungen und Begierden deswegen Einhalt zu thun, weil ihre Befriedigung in der Zukunft, für die wir keinen Sinn haben, schädlich seyn kann; woraus Leichtsinn, Unfolgsamkeit, Ungelehrigkeit und der Hang zur Sinnlichkeit entsteht. Wenn in der Jugend die Kräfte des Körpers sich vermehren, wenn durch die Erfahrung der Nutzen vieler Dinge erkannt worden ist, so wächst der Muth und das Vertrauen auf sich selbst, so geben die Spiele der Kindheit zu wenig Beschäftigung, und werden unschmackhaft, so wird man für Lob und Tadel äußerst empfindlich. Ohne eben andern schaden zu wollen sucht der Jüngling ihre Fehler auf; die Zukunft läßt ihn mehr hoffen als fürchten; das Neue erweitert seine Einsichten, und gefällt mehr als das Gewöhnliche; für das Große



und Erhabene ist seine Seele geöfnet; Freundschaft ist für ihn Bedürfniß; und ein Strahl der Liebe schafft in ihm einen dunkeln Begriff von gewissen bisher unbekannten Bedürfnissen und von gewissen Seeligkeiten, welche die Befriedigung dieser Bedürfnisse gewähren könnte. Heil ihm, wenn durch diesen ersten Strahl der Liebe seine Thätigkeit und sein Bestreben nach Ehre gestärkt wird! Wehe ihm, wenn er durch denselben in den Wirbel grober Lüste gestürzt wird! Im männlichen Alter erhalten alle Kräfte des Körpers ihre Reife; die Lebhaftigkeit der Empfindungen nimmt ab; durch die Erfahrung sind die Einsichten geläutert worden; der Werth der Dinge wird nicht mehr nach dem gegenwärtigen Eindruck, sondern nach ihren entfernten Folgen bestimmt. Es wird also in diesem Alter alles aufgesucht, was unser Glück bis in die entferntesten Jahre gründen kann; das blos Vergnügende wird dem Nützlichen aufgeopfert; der Vortheil, den Ehre und Ansehen gewähren, ist für den Mann zu einleuchtend, als daß er nicht um denselben sich bemühen sollte; die Unterwürfigkeit ist ihm, wenn er durch sie gewinnt, weniger beschwerlich; der Wohlstand wird als ein nothwendiges Uebel strenge beobachtet. Verschlossen in sich selbst sucht er nicht Freunde, sondern Bekannte und Gönner; weniger unternehmend als der Jüngling, bleibt er standhafter bey dem, was er einmal angefangen hat. Im hohen Alter wird die Schwäche des Körpers fühlbar; die

die Sinne sind zu stumpf, um noch die Freude, wie ehemals, genießen zu können; und die Erfahrung ist dasienige, was man vor der Jugend voraus hat. Aus diesen Umständen, die bey dem hohen Alter sich einfinden, läßt sich einsehen, warum es mehr als ein anderes Alter Hang zur Furchtsamkeit, zur Tadelsucht, zur Verachtung der ietzigen Zeiten, zur Rechthaberey und zum Geitze enthalte. Uebrigens braucht es wohl nicht erst erinnert zu werden, daß durch die verschiedenen Stufen des menschlichen Alters auch iede besondere Neigung und ieder besondere Trieb im Menschen mannichfaltig abgeändert werde. (13)

Man braucht, um die Verschiedenheit zu erklären, die in Ansehung der Triebe und Neigungen unter den beyden Geschlechtern vorkommt, nicht eben zu einem wesentlichen Unterschied der Seelen- und Körperkräfte bey denselben (14) seine Zuflucht zu nehmen, denn die Geschichte stellt viele Beyspiele von Personen des weiblichen Geschlechts auf, die in der Stärke des Leibes und der Seele den Männern nichts nachgaben. (15) Daraus, daß das weibliche Geschlecht vermöge seiner Natur öftern Leiden und Krankheiten unterworfen ist, und daraus, daß seine ganze Lebensart und Erziehung nach seiner Bestimmung eingerichtet worden ist, läßt sich genugsam begreiffen, wie ein so großer Unterschied in seinem Charakter vom Charakter des Mannes habe entstehen können. Zur Mutter bestimmt, konnte das Weib sich nicht mit

Beschäftigungen abgeben, die eine gleiche und anhaltende Gesundheit erfodern: Ihm wurde daher die Sorge des Hauses aufgetragen. Die hierdurch erhaltene Ruhe und Eingezogenheit schwächten sowohl die körperlichen Kräfte des Weibes, als verschafften sie ihm auch Gelegenheit zum mehrern Nachdenken über sich selbst, und stimmten es zu feinern Empfindungen und Gefühlen. Durch die Schwäche entstand die Furcht vor dem Manne; Absichten und Begierden mußten verborgen werden, weil ihrer Befriedigung sonst zu viele Hindernisse entgegengesetzt worden wären: Gewalt konnte nicht angewendet werden, wo keine da war; Bitten, Liebkosungen und alles, was das Mitleiden rege macht, wurde also angewendet, um den Mann zu gewinnen und willfährig zu machen. Die Schwäche des Körpers enthält ferner sehr viel Anlage zu sympathetischen Gefühlen und zur sympathetischen Reizbarkeit. Eben dieselbe Schwäche und die aus ihr entspringende Furchtsamkeit des andern Geschlechts enthält die Anlage sowohl zum Scharfsinne in Beurtheilung des Charakters und der Absichten anderer, als auch zur Neugierde. Der Furchtsame ist nehmlich aufmerksam auf alles, was da ist und vorgeht, weil es leicht schaden könnte. Doch die Neugierde entspringt auch aus dem Mangel innerer Selbstthätigkeit und aus der Leichtigkeit der häuslichen Beschäftigung, und geht oft in Lüsternheit oder in die Begierde, das Verbotene zu genießen,

über.

über. Durch die Liebkosungen, die anfänglich aus Noth gedrungen vom Weibe angewendet wurden, entstand die Begierde zu gefallen, die Liebe zum Putz, und der Hang zur Eitelkeit, der manchen Philosophen so tief in der weiblichen Natur zu liegen schien, daß sie ihn sogar für angebohren hielten. (16) Aus der Schwäche des weiblichen Geschlechts und aus seiner Anlage zu feinern Gefühlen läßt sich einsehen, warum es die Verletzung des Wohlstandes tiefer empfinde, und warum es die Religion weit allgemeiner achte, als das männliche Geschlecht. Endlich läßt sich aus der Schwäche desselben auch einsehen, warum es in der Kunst sich zu verstellen für Männer so unerreichbar sey, warum es die Veränderungen so sehr liebe, warum es soviel Hang zur Herrschsucht und Rachbegierde habe, und warum es anvertraute Geheimnisse weit weniger bewahren könne, als das männliche Geschlecht. Doch man vergesse nie bey dem, was von dem Charakter des andern Geschlechts gesagt worden ist, daß Erziehung den Charakter des Weibes eben so vortreflich und edel, als den Charakter des Mannes formen könne. (17)

Mit nichts steht der Mensch mehr in Verbindung als mit dem Menschen selbst; nichts hat auf seine Wünsche, Begierden und Thätigkeiten einen stärkern Einfluß, als die gesellschaftliche Verbindung, in der er mit andern lebt; er ahmt ihnen nach, er sympathisirt mit ihnen, er liebt, er fürchtet sie. Die Gesellschaft, in der der

Mensch sich befindet, erweitert seine Ideen, oder schränkt sie ein; sie lernt ihn Bedürfnisse kennen; sie macht ihm den Schaden gewisser Handlungen begreiflich; sie giebt allen seinen Wünschen und Bestrebungen eine eigene Richtung, und schreibt ihnen ein Ziel vor, welches er außer der Gesellschaft überhaupt, oder außer dieser und jener Gesellschaft gar nicht würde kennen gelernt haben. (18) Die wichtigste dieser gesellschaftlichen Verbindungen in Rücksicht auf den Willen und seine Aeußerungen ist die Regierungsform unter welcher man lebt, oder die Unterordnung der Glieder einer bürgerlichen Gesellschaft unter die oberste Gewalt in derselben. Diese Unterordnung erfodert Gesetze oder Regeln des Verhaltens und der Handlungen. Der Antheil, den jedes Mitglied der Gesellschaft an der Gesetzgebung oder an der Souverainität hat, macht die bürgerliche Freyheit desselben aus, welche von der häuslichen Freyheit zu unterscheiden ist, und nach der Verschiedenheit dieses Antheils lassen sich die Regierungsformen unterscheiden, um den Einfluß derselben auf den Charakter der Bürger näher zu bestimmen. Ist die Willkühr eines einzigen oder einiger Menschen in einem Staate das Gesetz und die Regel des Verhaltens für die übrigen Mitglieder desselben, so ist die Regierung despotisch. Durch den Despotismus, der eine Folge des Sittenverderbnisses und der geschwächten Geisteskräfte ist, und beyde unterhält, wird die Achtung fürs Leben, die Achtung für sich

selbst

selbst und die Achtung für die Menschheit geschwächt. Eigentlicher Muth kann und darf unter demselben nicht emporkommen. Furcht ist die vorzüglichste Triebfeder, durch die er alles in Bewegung setzt. Diese Furcht erzeugt Mißtrauen, Zurückhaltung, Gleißnerey. Die natürlichen Triebe des Menschen lassen sich niemals ausrotten und unterdrücken; unter dem Despotismus dürfen sie durch eine freye Anwendung der Kräfte oft nicht befriediget werden; List muß also dieselben befriedigen helfen. Stolz auf die Gewalt seines Despoten sucht sich der Sklave für das demselben von seinen natürlichen Rechten Aufgeopferte, an denienigen schadlos zu halten, die in derselben Sklaverey eine Stufe unter ihm stehen. Ist die Gesetzgebung und die Souverainität so in der Gewalt eines einzigen Oberhauptes, oder in der Gewalt einiger, daß sie durch die anerkannte Unverletzbarkeit der natürlichen und der festgesetzten Gesellschaftsgesetze eingeschränkt ist, so kann man diese Regierungsform die monarchische nennen. Sie setzt Ungleichheit der Stände voraus, und befördert dadurch den Ehrgeitz und die Herrschsucht auf eine vorzügliche Art. Die Gunst des Monarchen ist mit zu vielen Vortheilen verbunden, als daß sie nicht von Hohen und Niedrigen gesucht werden sollte; Anstand und Höflichkeit sind die Mittel, durch welche man oft beym gänzlichen Mangel wahrer Verdienste und Kräfte diese Gunst erlangen kann: Die Monarchie wird also die Schule

der Höflichkeit und der Feinheit in den Sitten. Der Ueberfluß der mittlern Stände in derselben erzeugt den Luxus; und das Beyspiel des Regenten ist das große Muster, nach dem sich die ganze Denkungs- und Handlungsart des Volkes richtet. Ist die gesetzgebende Gewalt in den Händen aller Bürger, oder doch des größten Theils der Bürger eines Staats, so ist dies eine republikanische Regierungsform. Die Folgen derselben auf das Gemüth des Bürgers sind Achtung seiner selbst, Freymüthigkeit, Aufmerksamkeit auf Ehre und Ansehen, innigste Theilnehmung an dem Zustande und an allen Schicksalen des Staats, (öffentlicher Geist, public spirit) Achtung gegen Mitbürger und gegen ihre natürlichen oder eingeführten Rechte, Eifersucht gegen alles, was in der Folge der Freyheit der Bürger nachtheilig seyn könnte, Abscheu gegen Neuerungen, sollte ihr Nutzen auch noch so einleuchtend seyn, Stolz gegen den Nichtrepublikaner. Daß diese Einflüsse der Regierungsformen nicht auf alle Bürger sich erstrecken, daß die Regierungsform manches Staates ein Gemisch von Despotismus, Monarchie und Republik ist, wodurch auch ein sehr gemischter Einfluß auf die Gemüther der Bürger entstehen muß, und daß endlich der gewöhnliche Einfluß einer Regierungsform um desto stärker oder schwächer ist, iemehr oder weniger er durch Klima, Sitten, Erziehung Religion u. s. w. unterstützt oder geschwächt wird, braucht wohl nicht besonders angeführt zu werden. (19)

Endlich

Endlich ist auch noch der Einfluß der Glücksumstände, d. i. derienigen angenehmen und unangenehmen Zustände unsers Lebens, die nicht die Folgen unserer Handlungen sind, auf das menschliche Gemüth sehr groß und sichtbar. Armuth und Reichthum, die durch die Größe unserer Bedürfnisse bestimmt werden, bestimmen selbst wieder unsere Begierden und Bedürfnisse, und erzeugen besondere Begriffe von Anstand und Rechtverhalten. Armuth, verbunden mit Empfindlichkeit und Kraft der Seele, erzeugt den Vorsatz, durch sich selbst groß zu werden, erzeugt Standhaftigkeit, Gleichgültigkeit und Verachtung äußerlicher Glücksgüter. Armuth, verbunden mit Empfindlichkeit und Schwäche der Seele, erzeugt Neid und Verzweifelung. Armuth, verbunden mit Unempfindlichkeit und Schwäche der Seele, erzeugt Niederträchtigkeit, Troz, Gleichgültigkeit gegen Tugend und Wohlstand. Auch die Würkungen des Reichthums, der Macht und des Ansehens werden in ihrem Einflusse auf das Gemüth durch die übrige Denkungsart der Seele bestimmt. Vorzüglich aber geben sie Anlaß, eine zu gute Meynung von sich selbst zu hegen, sich so zu zeigen, wie man ist, und dieienigen Verdienste, die man nicht selbst hat, zu verachten und gering zu schätzen. Noch weit mehr als die Glücksumstände selbst scheinen die plötzlichen Veränderungen derselben auf das Gemüth des Menschen zu würken; und vorzüglich hat die plötzliche Erhebung aus der Niedrig-

keit und Armuth die nachtheiligsten Folgen für den Charakter und für die Sitten des Erhobenen gehabt. Doch gab es auch erhabene Seelen, deren Herz durch plötzliche Gelangung zum Reichthum und zur Ehre nicht bestochen werden konnte. (20)

So leicht sich übrigens im Allgemeinen dieienigen Dinge aufzählen lassen, welche auf den menschlichen Willen Einfluß haben, so wenig ist man doch im Stande, bey iedem einzelnen gegebenen Charakter die Ursachen alle genau zu finden, die ihn auf diese und auf keine andere Art bestimmten, oder die besondern Neigungen dieses Charakters in ihren ersten Keimen aufzusuchen. Eben so wenig läßt sich auch im Allgemeinen angeben, welche von den hier angezeigten zufälligen Ursachen der Charaktere am mächtigsten und unwiderstehlichsten würken.

(1) S. Feder über den menschl. Willen, II. Th. §. 129-136. Von den Würkungen der associirten Ideen handelt ebenderselbe l. c. I. Th. §. 10. auch s. m. die oben im XIV. §. n. 1. angeführten Schriftsteller, welchen noch besonders Crusius, S. dessen Moral, §. 76 u. 77. beyzufügen ist.

(2) S. Flögels Gesch. des menschl. Verstandes, §. 235. sq. Feder, l. c. II. Th. §. 195-199. Beyläufig eine Vergleichung der heutigen Erziehung mit der Erziehung bey den Griechen und Römern, und der Folgen iener mit den Folgen dieser.

(3) S. Iselins Gesch. der Menschheit, I. Band, S. 247. Falconers Bemerkungen über den Ein-

Einfluß des Himmelsstrichs, VI. Buch. Feder, l. c. §. 149-154.

(4) Nach dem Irenäus und Augustinus gehört in der Welt alles den Gläubigen, und in der zukünftigen Stadt Gottes werden diese Besitz davon nehmen und dasienige genießen, was die Ungläubigen mit ihrer Hände Arbeit sich erworben und verdient haben, v. *Barbeyrac de la Morale des Per. de l'Eglise*, ch. III. §. 10. und ch. XVI. §. 14.

(5) Ueber den Einfluß der Religionsbegriffe auf Sitten und Charakter verdienen nachgelesen zu werden Kraft von den Sitten der Wilden, III. Abth. §. 21-29. und Garve in den Anmerk. zum zweyten Buche des Cicero von den Pflichten, S. 14. sq. Scharfsinnig und vortreflich ist, was Plato schon über diesen Einfluß gesagt hat. Am Ende des zweyten und im Anfange des dritten Buches von der Republik beschreibt er den Schaden der Griechischen Volksreligion und Mythologie: Im zehnten Buche von den Gesetzen setzt er selbst die Religionsbegriffe fest, deren Einfluß auf die Sitten eines Volks wohlthätig ist. Aber möchte doch ein philosophischer Kenner der Geschichte der Menschheit den Einfluß der Religionen auf das Herz und den Charakter des Menschen in seinem ganzen großen Umfang beschreiben, er würde hierdurch eine noch etwas unbekannte Quelle der menschlichen Glückseeligkeit und des menschlichen Elends näher bekannt machen, und Aufschlüsse über sehr wichtige Dinge geben! — Folgende drey Fragen scheinen hier noch eine besondere Erörterung zu verdienen. Wie hängt Sittenverderbniß und Sittenverbesserung mit den Verderbnissen und Verbesserungen der

Reli-

Religionsmeynungen zusammen, erzeugen diese jene, oder erzeugen jene diese? -- Ist es wahr, was Hume und andere sagen, daß nur die Anhänger monotheistischer Religionen Verfolgungsgeist und Bekehrungssucht besitzen? Mit Belegen aus der Geschichte beantwortet diese Frage Meiners in der Geschichte aller Religionen, K. 1. §. 6. und in der Abhandlung vom Thierdienst der Aegypter, im I. Th. der verm. Schriften, S. 216. – Was würkt die Verschiedenheit der Religionsbegriffe der vom Staate öffentlich angestellten Religionslehrer von den Religionsbegriffen der Laien, welche Verschiedenheit um so stärker ist, iemehr die Einsichten dieser durch anderweitige Fortschritte in den Künsten und Wissenschaften erweitert worden sind, und iemehr iener ihr ganzes Wissen sich auf hundert Jahr alte Collegienhefte einschränkt?

(6) Sehr viel hierher gehörige Beyspiele und Erfahrungen stehen in Tissots Abhandl. von den Nerven, II. Band, K. 8.

(7) Ueber die Temperamentenlehre verdienen nachgelesen und verglichen zu werden Wrißbergs Zusätze zu Hallers Grundriß der Physiologie im 151. §. Flögel in der Gesch. des menschl. Verstandes, §. 140. Feder über den menschl. Willen, II. Th. §. 137-147. und Platners phil. Aphorismen, II. Th. S. 240. sq. wo auch eine Geschichte der Meynungen vom Temperament und dessen Gründen befindlich ist. Platner selbst aber leitet den Unterschied der Temperamente von den verschiedenen Arten und Graden der Thätigkeit des zweyfachen Seelenorgans ab.

(8) S. Tissot von den Nerven, l. c. S. 37-70. d. Uebers. Feder, l. c. §. 148.

(9) Die

(9) Die vorzüglichen Bestreiter des Einflusses des Klimas auf Sitten und Charakter sind Hume, S. die Abh. vom Nationalcharakter, in den verm. Schriften, IV. B. Home, der die Verschiedenheit in den Charakteren der Menschen nicht von der Verschiedenheit des Himmelsstriches herleitet, sondern verschiedene Gattungen von Menschen annimmt, die für iedes Klima bestimmt sind, und sich für dasselbe schicken; er beruft sich hierbey auf die Analogie des Pflanzen- und Thierreichs; S. die Gesch. des Menschen, I. Th. I. Buch, I. Vers. S. 12. Leipzig 1774. Helvetius, v. de l'Esprit, Disc. II. ch. XX. und der anonymische Verfasser der Schrift, Le Theisme, Essais philos. Lond. 1773. der besonders im II. Theile den schädlichen Einfluß der Hitze auf das menschliche Gemüth bestreitet.

(10) Wrißberg zählt unter die Dinge, die auf das Gemüth einen großen Einfluß haben, das elektrische Principium, welches auf mannichfaltige Weise dem Körper durchs Einathmen mitgetheilt wird, die Fibern mit ihrem natürlichen Gehalt versieht, den Gefäßen eine stärkere Bewegung giebt, die Munterkeit des Geistes erhöhet und wieder umgekehrt vermindert. Diese Materie befindet sich nicht in iedem Klima in gleicher Menge, und wird auch nicht von iedem Körper gleich stark eingesogen; S. die Anmerk. zu Hallers Grundriß der Physiologie, S. 82. d. Uebers.

(11) Ueber den Einfluß des Himmelsstrichs vergl. man Montesquieu vom Geist der Gesetze, L. XIV - XVII. Iselins Gesch. d. Menschheit, I. B. S. 51. Flögels Gesch. des menschl. Verstandes, §. 54. Falconers Bemerkungen über den Einfluß des Himmelstrichs auf Tempera-



perament, Sitten u. s. w. I. Buch. Dunbars Versuche über die Geschichte der Menschheit, Vers. VI-VIII. Feder, l. c. §. 154-159. Ueber den Einfluß der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Bodens auf die Neigungen und Triebe s. m. Falconer, l. c. III. Buch. Feder, l. c. §. 160-161.

(12) V. *Aristoteles* Rhetor. L. II. c. 12, 13, 14 *Horatius* de arte poetica, v. 158. *Ovid.* Metam. L. XV. v. 199. sq.

(13) S. Feder, l. c. §. 176-182.

(14) Auch der scharfsinnige Verfasser der Schrift, Ueber die Weiber, Leipz. 1787. sagt S. 40. die Verbindungen mehrerer Ideen, das Festhalten und die Folgerungen aus der Verbindung, die die Stärke der männlichen Kopfnerven beweisen, hat den Weibern die Natur in dem Grade versagt. Ehrenvoller für die Weiber dachte Plato von denselben, v. de Republ. L. V. p. 7. sq. Bip.

(15) Solche Beyspiele stehen gesammlet im Plutarch de virtutibus foeminarum, in Thomas Versuch über den Charakter der Frauenzimmer, vorzüglich S. 73. d. Uebers. und insbesondere im Alexander über die Geschichte des weiblichen Geschlechts, II. Band, K. 19. S. 94. sq. d. Uebers.

(16) V. *Rousseau* Emil. L. V. p. 209.

(17) S. Feder, l. c. §. 183-194. Hierbey beyläufig vom Charakter der alten Jungfern und der alten Junggesellen und von den mancherley Ursachen dieses Charakters.

(18) V. *Helvetius* de l'Esprit, Disc. II. ch. I-XX. Doch alles, was Helvetius in diesen Kapiteln behauptet, möchte wohl nicht bewiesen werden können.

(19) S.

(19) S. Montesquieu vom Geist der Gesetze, L. II. Eberhards vortrefliche Abhandlung über die Freyheit des Bürgers und die Principien der Regierungsformen, welche die Behauptungen des Montesquieu berichtiget; in den verm. Schriften, I. Th. S. 1. und Feder, l. c. §. 162-168.

(20) S. Feder, l. c. §. 169-175. — Noch gehören die Fragen hierher, ob Gemüthsarten forterben, und ob sie auch schon im Mutterleibe eingeprägt werden? Lavater bejahet beyde Fragen in den physiogn. Fragmenten, Th. IV. die Beweise aber, die auch schwerlich zu führen seyn möchten, hat er zu geben vergessen. Auch Dunbar hält den Nationalgeist für erblich, S. dessen Gesch. der Menschheit, Vers. XIII. Beyde Fragen haben mit der Frage vom Ursprunge der Muttermähler sehr viel Aehnliches, am besten hat sie Feder, l. c. §. 201 und 202. beantwortet.

§. XXXV.

Gemüthsbewegungen. — Leidenschaften.

Wenn es auch noch nicht besonders bemerkt worden wäre, so lehrt es doch schon die tägliche Erfahrung, daß die Neigungen und Triebe des Menschen nicht immer in gleicher Stärke und Heftigkeit sich äußern. Manchmal ist nehmlich unser Begehrungsvermögen in seinen Aeußerungen ganz schwach oder wohl gar unthätig, manchmal aber wird es so heftig, daß sein Ausbruch unaufhaltbar ist, und zwischen diesen beyden entgegengesetzten Graden der Aeus-

serun-

ßerungen des Willens giebt es unendlich viele mittlere Grade, die in keiner Sprache bezeichnet werden können; denn man unterscheidet gewöhnlich nur die schwächern Grade der Aeußerung des Willens (ruhiges Gemüth) von den heftigern Graden. (Gemüthsbewegungen, Affekten, perturbationes, commotiones animi) Doch da das Wort Gemüthsbewegung nicht immer in dem nehmlichen Sinne gebraucht wird, so muß zuvörderst festgesetzt werden, was hier unter demselben verstanden werde. Nach dem gewöhnlichern Sprachgebrauche nennt man dieienigen heftigen Aeußerungen des Willens Affekten und Gemüthsbewegungen, welche a) mit einer gewissen Verdunkelung der Begriffe, sowohl derer, die den Affekt erzeugen, als auch derer, die während des Affekts der Seele vorkommen, verbunden sind. Derienige nehmlich, der die Vorstellung des Gegenstandes, nach dem er strebt, noch zergliedern, und das Mannichfaltige, das sie enthält, sich einzeln vorstellen kann, ist eigentlich noch nicht im Affekt. Diese Dunkelheit der Vorstellungen im Affekte ist mancherley Grade fähig: Denn manchmal sind wir uns im Affekte unserer ietzigen und sonstigen Absichten, unserer Verhältnisse, und unserer Zustände noch deutlich bewußt; manchmal aber schwinden beym Affekt alle übrige Vorstellungen gänzlich aus der Seele. Daher wird die Seele b) im Affekt mit einem gewissen Zwange zu einer Handlung bestimmt, dessen Größe sich nach

nach der Dunkelheit der Vorstellungen richtet. Auch helfen c) bey einem, der in Affekt ist, weder Vorstellungen noch Beweggründe, und derienige, der uns, wenn wir im Affekte sind, von der Unschicklichkeit und Schädlichkeit desselben überzeugen will, kömmt uns vor wie einer, der im Scheine der Sonne ihr Daseyn bestreitet. Endlich bringt d) der Affekt gewisse sichtbare und unwillkührliche Bewegungen im Körper hervor. Man kann also sagen, der Affekt sey derienige Zustand der Seele, wo sie von einem Gegenstande so heftig gerührt wird, daß sie weder ihr deutliches Bewußtseyn behält, noch auch im Stande ist, gewisse Bewegungen des Körpers zu verhindern. — Mit dieser Erklärung der Affekten sind noch einige wichtige Beobachtungen über dieselben zu verbinden. a) Im Affekt wissen wir oft gar nicht, was wir thun. b) Im Affekt sieht man manchmal genauer und schärfer als außer demselben. c) Die Affekten sind mit einer großen Anstrengung der Seelen- und Leibeskräfte verbunden, und können daher gemeiniglich nicht lange dauern, sondern müssen Stillestand in unserer Natur hervorbringen. d) Manche Affekten würken auswärts, und brechen in starke Bewegungen des Körpers aus, andere würken im Innern: Diese sind weit gefährlicher und nachtheiliger als iene. e) Die Bewegungen des Körpers, die durch die Affekten hervorgebracht werden, sind sowohl der Art als auch dem Grade nach in den Menschen verschieden,

und ieder Affekt hat seine eigenen Bewegungen im Körper. (1) f) Die Ausbrüche mancher Affekten sind so heftig, daß sie auf der Stelle tödten. (2) g) Die Erfahrung lehrt, daß man aus einem Affekt in einen andern von ihm verschiedenen, bisweilen sogar in den ihm entgegengesetzten übergehen könne, und man hat zugleich bemerkt, daß ein Affekt durch diesen Uebergang ungemein heftig werde. Soll iedoch dieser Uebergang Statt finden, so muß der letztere Affekt im vorhergehenden gewissermaßen schon enthalten seyn, denn dies erfodert das Gesetz der Stetigkeit. (3) — Die Ursache derienigen Heftigkeit der Willensäußerungen, welche bisher beschrieben worden ist, kann doppelt seyn. Theils kann nehmlich der Grund, warum der Wille mancher Menschen mit Heftigkeit auf einen Gegenstand gerichtet ist, in der natürlichen Seelenstärke, oder vielmehr in der natürlichen und eigenen Heftigkeit des Willens bey diesem Menschen gegründet seyn; (4) theils kann aber auch die Heftigkeit des Willens von der Stärke, Lebhaftigkeit und Würksamkeit derienigen Vorstellungen herrühren, durch welche der Wille rege gemacht wird. Von iener Ursache der Affekten läßt sich nichts weiter als ihre Möglichkeit zeigen. Ueber diese aber hat die neuere Philosophie ein größeres Licht verbreitet. Man hat nehmlich beobachtet, daß eine Vorstellung um desto würksamer auf den Willen sey, ie mannichfaltiger und vielbefassender ihr Innhalt ist, ie leichter

leichter ihre Uebersicht und ihre Erweckung in der Seele ist, und iemehr neues sie enthält; bisweilen wird auch sogar durch die vorkommenden Hindernisse und durch den vorhandenen Widerstand der Vorsatz der Seele gestärkt. (5)

Man kann die Gemüthsbewegungen nach sehr verschiedenen allgemeinen Gesichtspunkten eintheilen. (6) Aber noch immer scheint dieienige Eintheilung die brauchbarste und beste zu seyn, nach welcher man **angenehme**, die um ihrer selbst willen begehrt, **unangenehme**, die um ihrer selbst willen verabscheuet werden, und **gemischte Affekten**, die Begehren und Verabscheuen zugleich enthalten, unterscheidet. Doch ist diese Eintheilung nicht so zu verstehen, als wenn die beyden ungemischten Affekten ganz rein vorhanden wären; man hat bey dieser Eintheilung nur auf das Hervorstechende und Ueberwiegende in iedem Affekt gesehen. (7) — Die angenehmen Affekten werden theils aus angenehmen Gefühlen, theils aus dem Gefühle von den Befreyungen eines Schmerzes erzeugt: Sie verhindern so lange sie da sind, den Eindruck unangenehmer Vorstellungen, und ihre Folgen sind zwar mehrentheils wohlthätig für die Gesundheit, doch können sie dieser auch durch ihre Heftigkeit schaden. Zu denselben gehören vorzüglich **Heiterkeit, Fröhlichkeit, Zufriedenheit, Freude, Entzücken** und **Liebe**. Die Heiterkeit ist derienige Zustand, wo sich iemand durch ein lebhaftes Bewußtseyn seiner Gesundheit zu

jeder Verrichtung geschickter fühlt. Die Fröhlichkeit ist derjenige Zustand, wo man über das Aufhören einer gewissen Unlust Vergnügen empfindet. Die Zufriedenheit ist derjenige Zustand, wo man in seiner Verfassung nichts bemerkt, dessen Abänderung man wünschte. Die Freude (gaudium) ist der Zustand, wo man über ein gewisses Gut ein lebhaftes Vergnügen empfindet. Dieses Gut können wir entweder würklich besitzen, oder zu besitzen uns einbilden und hoffen. Das Entzücken (laetitia gestiens) ist der höchste Grad der Freude. Die Liebe ist, als Affekt betrachtet, derjenige Zustand, wo man wegen einer bemerkten Schönheit an einer Sache, ein vorzügliches Vergnügen an derselben findet. Sonderlich giebt der Sprachgebrauch dem Begattungstriebe diesen Namen, wenn er mit Heftigkeit ausbricht. — Auch die unangenehmen Affekten werden theils durch unangenehme gegenwärtige Gefühle, theils durch den Verlust der angenehmen Gefühle erzeugt, und ihre Würksamkeit auf die Seele und auf den Körper ist gemeiniglich stärker, als die Würksamkeit der angenehmen Affekten. Die vorzüglichsten unangenehmen Affekten sind die **Traurigkeit**, der **Zorn**, die **Reue**, die **Scham**, die **Furcht**, die **Mißgunst**. Die Traurigkeit ist derjenige Zustand, wo man über ein gegenwärtiges Uebel, das nicht scheint abgewendet werden zu können, Mißvergnügen empfindet. Der Traurige ist unthätig, er flieht alle Gelegenheit zur Aufheiterung,

rung, und vergrößert noch durch Zusätze der Phantasie sein eigenes Unglück. Die Traurigkeit wird **Verdruß** genannt, wenn andere Menschen die Ursachen des Unglücks sind, das uns betrübt. Fortdaurender Verdruß ist **mürrisches Wesen.** **Gram** aber wird die Traurigkeit genannt, wenn wir selbst die Ursache unsers Unglücks sind. Erreicht die Traurigkeit den höchsten Grad, so entsteht **Verzweifelung**, oder derienige Zustand, wo man durch die Gegenwart eines unabänderlich scheinenden Uebels erschreckt, sich durch eine unüberlegte Uebernehmung eines andern Uebels zu helfen sucht. Der Zorn ist derienige Zustand, wo man über eine empfangene Beleidigung ein lebhaftes Mißvergnügen empfindet. Dieser Affekt ist der tobendste. Unterdrückter Zorn wird **Groll** genannt. Die Reue ist derienige Zustand, wo man über seine eigenen Handlungen ein lebhaftes Mißvergnügen empfindet, und zugleich wünscht, daß sie nicht geschehen seyn möchten. Glaubt der Reuige Gottes Gesetz übertreten zu haben, und wird er dadurch heftig beunruhiget, so ist sein Zustand **Gewissensangst.** Scham ist derienige Zustand, wo wir darüber Unruhe empfinden, daß, wie wir denken, andere etwas Tadelnswürdiges an uns gewahrnehmen. Argwohn ist der gewöhnliche Begleiter dieses Affekts. Die Furcht ist derienige Zustand, wo man ein zukünftiges Uebel heftig verabscheuet. Starke Furcht heißt **Angst.** Furcht, die aus unbekannten Ursachen

entsteht, wird **Bangigkeit** genannt; diese hat ihren Grund mehrentheils im Körper. Plötzlich entstandene Furcht heißt **Schrecken**. Furcht und Schrecken verhindern unter allen Affekten die Aeußerungen des Verstandes am meisten. Mißgunst ist der Zustand, wo man über das Glück anderer mißvergnügt ist: Ist hiermit der Wunsch, das Glück anderer selbst zu besitzen, verbunden, so entsteht **Neid**. Beyde erfodern keine große Anstrengung des Körpers und der Seele, und können daher sehr dauerhaft seyn. — Die gemischten Affekten kommen am häufigsten vor in der menschlichen Natur, und sind von dauerhafteren Reize als die ungemischten angenehmen. (8) Zu denselben gehören das **Verlangen**, die **Hofnung**, die **Verwunderung**, das **Lachen**. Das Verlangen ist derjenige Zustand, wo man den Mangel eines Gutes fühlt, und es zu besitzen wünscht. **Sehnsucht** wird das Verlangen genannt, wenn es heftig ist. Gemischt ist dieser Zustand, weil die Vorstellung des Gutes Vergnügen, und das Gefühl von der Abwesenheit desselben Mißvergnügen verursacht. (9) Die Hofnung ist der Zustand, wo man ein Gut erwartet. Diese Erwartung ist beständigen Abwechselungen unterworfen, und bald gewisser, bald ungewisser; daher auch die Hoffnung sich bald dem angenehmen, bald dem unangenehmen Affekte nähert. Menschen, denen das ruhige Ueberlegen fehlt, und deren Phantasie lebhaft ist, hoffen am meisten. Aber auch bey

dem

den weisesten Menschen ist die Hoffnung die große Triebfeder des Lebens, und die beständige Quelle des Trostes. Die Verwunderung ist derienige Zustand, wo man bey Wahrnehmung einer unerwarteten Sache deswegen in Verlegenheit geräth, weil man sie nicht völlig begreiffen kann. Der höchste Grad der Verwunderung heißt **Erstaunen.** Das Lachen ist derienige Zustand, wo man über ein schnellbemerktes unschädliches Mißverhältniß ein schnellausbrechendes Vergnügen empfindet. (10) Auch die heftigen Würkungen der Sympathie gehören zu den gemischten Affekten, denn wenige Menschen vergessen sich bey der Würksamkeit der Sympathie so sehr, daß sie sich ihres eigenen Zustandes gar nicht mehr bewußt seyn, und ihn nicht von der Würkung, den der Zustand anderer auf sie macht, unterscheiden sollten. (11)

Wenn die Seele gewissen Affekten öfterer unterworfen gewesen ist, so entsteht dadurch in ihr eine Fertigkeit, diese Affekten zu bekommen. Diese Fertigkeit der Seele, in einen Affekt auszubrechen, nennt man eine Leidenschaft, (passio, *παθος*) welche wegen ihrer Folgen in der menschlichen Natur von dem Affekte selbst unterschieden zu werden verdienet. Das Eigenthümliche, das bey den Leidenschaften vorkommt, wird man sich erklären können, wenn man weiß, was iede Fertigkeit, sie entstehe aus Uebung oder Gewohnheit, enthält. (12) Leidenschaften dauern nehmlich a) viel länger als die Affekten, weil man



durch das öftere Wiederholen für gewisse Thätigkeiten Stärke erhält, die derjenige nicht besitzt, welcher diese Thätigkeiten nicht öfters wiederholet hat. b) Vermittelst der Ideenassociation erhalten die Leidenschaften gewisse Vorstellungen immer rege und lebhaft, daher kann man auch aus den Lieblingsgesprächen mancher Menschen ihre Leidenschaften errathen. Auch sind die Vorstellungen, die zu einer Leidenschaft gehören, an sich schon immer rege und lebhaft, und man kann also auch hieraus den Einfluß der Leidenschaften auf die täglichen Gespräche erklären. c) Leidenschaften verändern den ganzen Charakter eines Menschen, denn da sie das Herrschende in der Seele sind, so müssen sich alle übrige Vorstellungen und Triebe nach denselben richten, und alles wird in Rücksicht auf sie von der Seele gebilligt oder verworfen. Eben deswegen können aber d) Leidenschaften entweder gar nicht, oder doch sehr schwer und nur nach und nach wieder abgelegt werden, womit Umbildung des ganzen Charakters verbunden ist. e) Ein Mensch kann mehr als eine Leidenschaft haben, doch wird man bemerken, daß eine davon immer die herrschende ist. f) Da die Affekten mit gewissen Gesichtszügen verbunden sind, so können diese Gesichtszüge durch die Leidenschaften bleibend gemacht werden. Die Physiognomik enthält die Erklärung dieser Gesichtszüge; sie ist aber bis jetzt eine noch sehr unvollkommene Wissenschaft, die auch nie, wie es scheint, wegen der dabey vor-

kom-

kommenden Schwierigkeiten vollkommen werden wird. (13)

(1) Ueber die Affektensprache kommen hin und wieder in den Schriften der Philosophen, Dichter und Künstler Bemerkungen vor: Nachgelesen zu werden verdient, was Sokrates beym Xenophon Memorab. L. III. c. X. §. 4-5. Cartesius de Passion. art. CII CXXXVI und vorzüglich Engel in seiner Mimik darüber sagen.

(2) Beyspiele davon erzählen *Gellius*, N. A. L. III. c. 15. *Diog. Laert.* l. ſ. 72. Robertson in der Gesch. Karls des V. Buch II. S. 144. d. Uebers. Zückert von den Leidenschaften. Tissot von den Nerven, II. B. 9. Kap. *Des Marées* de animi affectuum in corpus potentia.

(3) S. Feder über den menschlichen Willen, I. Th. §. 37.

(4) S. Abbt vom Verdienste, S. 108. Lpz. 1766.

(5) Die weitere Ausführung dieser Sätze gehört in die Aesthetik.

(6) Die älteste Eintheilung ist diejenige, welche bey den Stoikern vorkommt, und welche auch Cicero, v. Tusc. Qu. L. IV. c. 6. und viele von den Neuern beybehalten haben. Etwas bequemer scheint die Eintheilung des Cartesius zu seyn, v. de Passion. art. LXIX.

(7) V. *Malebranche* de la Recherche de la Verité, L. V. ch. III. Mendelsohns phil. Schriften, II. Th. S. 28. sq. Jerusalems philos. Aufsätze, S. 73. Feder, l. c. I. Th. §. 26.

(8) S. Mendelsohns verm. Schriften, l. c. und Campe von den Empfindungs- und Erkenntnißkräften, S. 53.

(9) Entwickelt haben vorzüglich das Verlangen Plato im Sympolion, c. XXII und XXIII. Merian über das Verlangen, in Hißmanns Magazin, II. Band.

(10) S. Beattie's philos. Versuche, II. Th.

(11) Außer den in diesem §. schon angeführten Schriftstellern verdienen über die Affekten noch nachgelesen zu werden von den Alten die Werke des Arrian und des Seneka; S. Tiedemanns System der stoischen Philosophie, III. Th. S. 164. Auch Plutarchs Schrift de virtute morali, enthält viele hierher gehörige Bemerkungen. Besonders hat sich die Cartesiansche Schule um die Affektenlehre verdient gemacht; Spinoza trägt sie im III. IV. und V. Theile der Ethik und zwar sehr gründlich vor. Auch Thomasius sagt viel vortrefliches von den Affekten in der Ausübung der Sittenlehre, 2-6. Hauptstück. Von den neuesten Schriftstellern verdienen gelesen zu werden Watts Lehre von den Gemüthsbewegungen, d. 1750. Meyers theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen, Hutcheson von den Leidenschaften, d. 1760. Essai sur le Mechanisme des Passions par Lallemant. Home Grundsätze der Critik, I. Th. II. Kap. Wezels Versuch über die Kenntniß des Menschen, II. Th. und Feders Untersuch. über den menschl. Willen, I. Th. §. 25-36.

(12) Außer den schon oben §. XXX. n. 8. angeführten Schriftstellern vergl. m. noch hierbey Garve über die Neigungen, S. 184.

(13) Die vorzüglichsten Schriften über die Physiognomik sind Pernety's Versuch einer Physiognomik, Dresden 1786. und Lavaters phys. Fragmente.

§. XXXVI.

§. XXXVI.

Freyheit der Seele.

Mit Furcht und Zittern muß man an die Untersuchung eines Gegenstandes gehen, der so wichtig für Moralität und Tugend zu seyn scheint, und über welchen sich die größten Köpfe aller Jahrhunderte so wenig haben vereinigen können, daß sie in ihrem Nachdenken über denselben beynahe allezeit auf eine von zweyen ganz entgegengesetzten Meynungen verfielen. Und wenn es sich nun würklich ergeben sollte, daß man durch die sorgfältigste Zergliederung aller bey der Lehre von der menschlichen Freyheit vorkommenden Erfahrungen, zuletzt auf zwey Gefühle stoße, die einander gerade widersprechend sind, und deren Widerspruch durch das beste Mikroskop des Verstandes beleuchtet, nicht nur nicht verschwindet, sondern noch auffallender und deutlicher wird, welches sonst in der menschlichen Natur nicht weiter vorkommt, kann man es dann iemanden verdenken, daß er sich alles kühnen Entscheidens über diese Lehre enthält, und lieber seine Unwissenheit bekennt, als daß er von zweyen Erfahrungen, (und welcher wahre Philosoph wird die ganze Philosophie für etwas anders halten, als für entwickelte und zergliederte Erfahrungen?) die gleich laut und deutlich sprechen, eine verwerfen oder gar bestreiten sollte? Wir wollen also iezt theils dasienige anzeigen, worauf bey der Lehre von der menschlichen Frey-

heit

heit zu sehen ist, und die Empfindungen angeben, nach welchen man dieselbe bestimmen muß; theils aber auch die widersprechenden Erklärungen dieser Empfindungen mit ihren Gründen und Gegengründen anführen.

Freyheit ist ursprünglich ein negativer Begriff, der nach seiner allgemeinsten Bedeutung von solchen Veränderungen eines ieden Dinges gebraucht wird, die der Natur des Dinges gemäß geschehen. Nach dieser Bedeutung des Wortes ist sowohl Freyheit dem Zwange entgegengesetzt, welcher eine Art der Thätigkeit an einem Dinge anzeigt, die von der Würksamkeit eines fremden Dinges herrühret, als kann man auch allen Dingen, leblosen und lebenden, vernünftigen und unvernünftigen, wenn sie sich in gewissen ihrer Natur angemessenen Zuständen der Thätigkeit befinden, Freyheit zuschreiben. (1) Eigentlich aber will man bey der Untersuchung von der menschlichen Freyheit nicht wissen, ob die Seele im Stande sey, ihren Kräften gemäß zu würken, sondern ob sie **ein Vermögen besitze, das auch nicht zu thun und zu wollen, was sie thut und will, oder etwas auf eine andere Art zu thun und zu wollen, als sie es würklich thut und will?** Soll ein Ding das Freyheitsvermögen in diesem höhern Verstande besitzen, so ist dazu erfoderlich **Besinnung, Wahl, Selbstthätigkeit.** Besinnung ist derienige Zustand eines geistigen Wesens, wo es sich seiner selbst, und der Vorstellungen,

gen, die es hat, so bewußt ist, daß es sich als Subiekt von den Vorstellungen als Obiekten unterscheidet. Wesen also, die keine Vernunft haben, und Menschen, die in einem Zustande sich befinden, in welchem sie ihr Bewußtseyn nicht haben, können nach diesem höhern Sinne des Wortes Freyheit, nicht frey handeln. Die Wahl ist der Zustand, wo ein vernünftiges Wesen verschiedene Handlungsarten, die ihm möglich sind, vergleicht und überlegt. Diese Ueberlegung betrifft zwey Fragen; a) ob etwas zu thun oder nicht zu thun sey? (libertas contradictionis) b) Ob es so oder anders zu thun sey? (libertas contrarietatis) Wesen, die wegen der Schnelligkeit ihrer Handlungen, oder wegen Mangel ihrer Einsichten diese Wahl nicht anstellen konnten, handelten eigentlich nicht frey, und iemehr ein Wesen mehrere Handlungsarten kennen und vergleichen lernt, desto freyer wird es. Selbstthätigkeit aber (αυτοπραγια) ist dieienige Zustand eines Dinges, in welchem es bey den Aeußerungen seiner Kräfte von der zwingenden Mitwürksamkeit der Kräfte eines andern äußern Dinges ganz unabhängig ist, und durch diese nicht bestimmt wird. Es giebt verschiedene Grade der Selbstthätigkeit, deren Verschiedenheit in der mehrern oder wenigern Abhängigkeit der Würkungen eines Dinges von der Kraft eines andern Dinges gegründet ist. (2) Uebrigens ist das Freyheitsvermögen nicht blos auf den eigentlich sogenannten Willen und dessen

Aeuße-

Aeußerung einzuschränken, sondern vielmehr auf die Anwendung aller Kräfte der Seele, und insbesondere auf die Anwendung der Aufmerksamkeit auszudehnen; und die Frage, kann die menschliche Seele frey handeln und würken? ist eigentlich diese; kann die Seele, wenn sie gewisse Vorstellungen zum Bewußtseyn erhebt, belebt und verstärkt, eben so gut auch dieselben unterdrücken, verdunkeln und schwächen? (3)

Fragt man die Erfahrung und das eigene Gefühl, in wiefern die menschliche Seele bey der Aeußerung ihrer Erkenntniß- und Willenskräfte Freyheit besitze, d. h. in wiefern sie bey ihren Thätigkeiten mit Besonnenheit, Wahl und Selbstthätigkeit verfahre, so lehrt diese Folgendes; a) Offenbar sagt iedem Menschen seine innere Empfindung, daß er sich zu manchen seiner Handlungen entschließen und auch nicht entschliessen könne; daß er manchmal Handlungen anfangen, fortführen und vollbringen, und dieselben eben auch gänzlich unterlassen oder unterbrechen könne; daß er manchen Vorstellungen seine Aufmerksamkeit widmen, aber denselben auch entziehen könne; daß er, mit einem Worte, in manchen Umständen etwas thun und auch unterlassen, etwas so und auch anders thun könne. Recht lebhaft ist diese Empfindung allezeit vor der Ausführung einer That; kein Raisonnement ist im Stande, diese Empfindung weg zu vernünfteln, und die Reue, die auf manche Handlungen folgt, scheint die Richtigkeit dieser Empfin-

pfindung zu bestätigen. b) Eine andere Erfahrung und Empfindung, die eben so deutlich und laut als die vorhergehende spricht, sagt, viele unserer Willensäußerungen hängen aufs genaueste mit gewissen Vorstellungen zusammen; wir würden uns nicht zu dieser oder iener Thätigkeit entschlossen haben, wenn nicht diese oder iene Empfindung, dieses oder ienes Gefühl, diese oder iene Idee, in der Seele da gewesen wäre. Die Hervorbringung, die Beschaffenheit und die Würksamkeit dieser Empfindungen, Gefühle und Ideen ist nicht der Seele ihr eigen Werk, sondern sie wurden durch äußere Umstände, durch die Beschaffenheit der Organe des Körpers, durch die Ideenassociation, durch Erziehung, mit einem Worte, durch Dinge, die gar nicht in der Willkühr der Seele stehen, modificirt und bestimmt. Auch die Absicht der Seele bey ihren Handlungen bestimmt ihr Wollen und ihr Nichtwollen; diese Absicht richtet sich nach der Erkenntniß und nach den Bedürfnissen, die die Seele in denienigen Augenblicken hatte, als sie etwas beschloß; die Erkenntnisse und Bedürfnisse der Seele richten sich aber nach den vorhergegangenen Zuständen, die nicht in ihrer Gewalt waren; und mithin ist also, wie das Selbstgefühl lehrt, ein großer Theil unserer Handlungen eine zusammenhängende Kette, deren erstes Glied an Dingen hängt, welche ganz und gar außer uns sind, und welche wieder Glieder der großen Kette aller Weltveränderungen

aus=

ausmachen, deren oberstes Glied in der Hand desienigen befestiget ist, der die ganze Natur und alle ihre Veränderungen ordnete und bestimmte. Viele unserer Handlungen haben also zureichende und bestimmende Gründe, warum sie vielmehr da als nicht da sind, warum sie vielmehr so als anders sind, und diese Gründe sind nicht das eigene Werk der Seele, sondern diese wird bey der Aeußerung ihrer Kräfte von Gründen gereizt, geleitet und bestimmt. (4) Man hat bey der Untersuchung über die menschliche Freyheit eine von diesen beyden Erfahrungen und Empfindungen vorzüglich zum Grunde gelegt, und für die richtige gehalten, woraus denn zwey einander ganz entgegengesetzte Systeme entstanden sind.

Eine große Anzahl scharfsinniger Männer hält sich an dieienigen Erfahrungen, nach welchen es scheint, daß wir gewisse Handlungen unternehmen und zu gleicher Zeit auch unterlassen können, und behauptet; der Mensch handele zwar nach Beweggründen und Ursachen, aber er sey doch auch im Stande, sich den Beweggründen zu widersetzen, und eine That, der Beweggründe ohngeachtet, entweder ganz zu unterlassen, oder sie anders einzurichten. Die Vertheidiger dieser Meynung (welche Indeterminismus, System der Gleichgültigkeit, Freyheit der Gleichgültigkeit, libertas indifferentiae seu aequilibrii genannt wird) berufen sich a) auf dieienigen Fälle, wo wir es uns offenbar bewußt

sind,

sind, daß wir unter ebendenselben Umständen eine Handlung, die wir angefangen haben, hätten unterlassen oder anders einrichten können. Hierzu ist aber ein eigenes Vermögen, eine eigene würksame Kraft in der Seele erfoderlich, und wollte man dieses nicht einräumen, so könnte man nirgends vom Daseyn gewisser Würkungen auf das Daseyn gewisser Kräfte schließen. Die Reue aber, die unsern Handlungen so oft nachfolget, und diejenigen Begebenheiten, wo man unter zweyen Mitteln eins wählet, ohngeachtet sie beyde zum Zwecke vollkommen gleichgültig sind, beweisen aufs deutlichste, daß man sich nicht irrt, wenn man der menschlichen Seele diese Art der Freyheit zuschreibt. b) Ist der Mensch nicht frey in diesem Verstande, so ist eigentlich Gott selbst der Urheber alles moralischen Bösen auf der Erde; so kann weder Lob noch Tadel, weder Belohnung noch Strafe, weder Tugend noch Laster Statt finden, (dieses ist nur ein bloßes Unglück, jene aber ein bloßes Glück) und so ist, mit einem Worte, der Mensch in seinen Handlungen in nichts von den Veränderungen einer Maschine unterschieden. (5)

Eben so ansehnlich und eben so ehrwürdig ist aber auch die Anzahl derjenigen Philosophen, die sich an die zweyte Erfahrung gehalten und behauptet haben, der Mensch handele überall nach zureichenden Gründen, welche die Kräfte seiner Natur vielmehr so als anders bestimmen, und deren Reihe nicht in ihm, sondern außer

ihm anfange. Die Vertheidiger dieser Meynung, (welche man den Determinismus, das System der Nothwendigkeit, moralische Nothwendigkeit genannt hat) berufen sich a) auf diejenigen Erfahrungen, nach welchen viele unserer Handlungen von Bewegungsgründen herrühren, und durch dieselben vollkommen bestimmt werden, so daß einerley Vorstellungen und Beweggründe, auch unter gleichen Umständen immer einerley Veränderungen im menschlichen Willen hervorbringen; daher es auch komme, daß man die Handlungen eines Menschen, sobald man seinen Charakter, seine Denkungsart, und die Umstände, in denen er sich befindet, hinlänglich kennt, genau vorhersehen und sich darnach richten kann. b) Es kann nicht geläugnet werden, sagen die Anhänger des Determinismus, daß wir manchmal willkührlich zu handeln, und sogar wider die vorhandenen Beweggründe uns in unsern Handlungen zu bestimmen scheinen, und es ist ein Gefühl der Freyheit im Menschen vorhanden: Aber dieses Gefühl ist eine bloße Täuschung, die uns nur die Nothwendigkeit unserer Handlungen verbirgt, und deswegen von Gott in unsere Natur gelegt worden ist, um uns nicht durch das Gefühl der Nothwendigkeit in unsern Handlungen träge und faul zu machen. Auch folgt aus diesem Freyheitsgefühl ganz und gar nicht, daß der Mensch würklich willkührlich und ohne bestimmende Beweggründe thätig sey. Denn daraus, daß wir uns der Beweggründe

bey

bey unsern Handlungen nicht bewußt sind, darf man nicht schließen, daß keine da sind, sonst könnte man auch schließen, daß die Sinnenwelt dasienige würklich sey, was sie uns zu seyn scheint. Man muß vielmehr die dunkeln Fälle, wo wir uns keiner Beweggründe bewußt sind, nach den deutlichen, wo wir uns derselben bewußt sind, beurtheilen. Und da auch die Analogie der ganzen sichtbaren Natur, so weit wir sie kennen, lehrt, daß alles von zureichenden Gründen herrühre, so kann uns nichts berechtigen, eben dasselbe von den Handlungen der menschlichen Seele zu läugnen. Ja wenn wir auf uns selbst aufmerksam sind, so werden wir finden, daß wir in denienigen Augenblicken, wo wir am längsten und genauesten unsere Handlungen überlegten, und wo wir also am freyesten zu handeln schienen, allezeit dasienige erwählet haben, was uns das Beste und Nützlichste zu seyn schien. c) Die Reue beweist ganz und gar nicht, daß das Gefühl der Freyheit im Menschen Realität habe. Sie entspringt nehmlich theils daraus, daß wir nach vollbrachter Handlung uns aller der oftmals ganz dunkeln Gründe, die uns während der Handlung bestimmten, nicht mehr bewußt sind, theils daraus, daß nach vollbrachter Handlung unsere Einsichten vom Schaden und Nutzen der Handlung ganz anders sind, als sie vorher waren, ehe wir uns zur Ausführung derselben entschlossen. Auch richtet sich, wie die beständige Erfahrung lehrt, die Reue iederzeit

 nach



nach der übrigen Gemüthsbeschaffenheit desjenigen, der Reue empfindet. Es giebt nehmlich Menschen, die über ihre schändlichsten Ausschweifungen keine Reue empfinden, weil sie entweder keine Grundsätze haben, oder weil sie über die Beschaffenheit ihrer Handlungen niemals nachdenken; und auch der bedachtsame Mann, der die Gründe seines Handelns vorher genau überlegt, pflegt der Reue nicht so oft unterworfen zu seyn, als der Leichtsinnige und in seinen Begierden Heftige, der diese Ueberlegung erst nach schon geschehener That anstellt. d) Durch das System des Indeterminismus wird, wie die Bestreiter desselben behaupten, einer der ersten und wichtigsten Grundsätze in der menschlichen Erkenntniß umgestoßen, und durch denselben werden die heiligsten Wahrheiten wankend und ungewiß gemacht. Wenn nehmlich einige unserer Handlungen nicht durch Ursachen bestimmt werden, so geschehen sie von ohngefähr, und alles, was man zur Vermeidung dieser Folgerung vorgebracht hat, ist leere Wortklauberey; denn wenn zwey verschiedene Handlungen, A und B, unter gleichen Umständen von der Seele hervorgebracht werden konnten, so war es Zufall, daß sie eben A, und nicht B hervorbrachte. Und wenn also in den menschlichen Handlungen Zufall und blindes Ohngefähr herrschet, so kann dies auch bey der Entstehung der ganzen Welt der Fall seyn. e) Wäre die Freyheit der Gleichgültigkeit ein wahrer Vorzug der menschlichen

und

und der vernünftigen Natur, so müßte unsere Vollkommenheit um so mehr abnehmen, iemehr unsere Erkenntniß deutlich und erweitert wird; so müßte der Mensch desto vollkommener handeln, iemehr er wider seine Vernunft und wider seine Einsicht handelte; so müßte dieienige Religion, welche auf die Verbesserung unserer Einsichten dringt, welche die vortreflichsten und stärksten Ermunterungen zur Tugend enthält, welche uns von den größten Belohnungen der Frömmigkeit und von den unausbleiblichen Strafen des Lasters überzeugt, eine Religion seyn, die den Menschen am unvollkommensten macht; und so müßte es endlich das größte Unrecht seyn, wenn ie in einem Staate Gesetze gegeben werden, durch welche den Lastern würklich Einhalt geschiehet. f) Wenn die Seele etwas wollen und ebendasselbe in dem nehmlichen Augenblicke auch nicht wollen kann, und wenn in der menschlichen Seele ein würkliches aktives inneres Vermögen, sich anders zu bestimmen, nicht aber eine bloße Möglichkeit unter andern Umständen anders bestimmt werden zu können, vorhanden ist, so ist in der menschlichen Seele der offenbarste Widerspruch würklich geworden. Durch die Lehre von der Freyheit der Gleichgültigkeit wird also der allerhöchste Grundsatz in der ganzen menschlichen Erkenntniß über den Haufen geworfen, denn in ihr wird eigentlich behauptet, daß die Vorstellungskraft dieienige Vorstellung, die zur Aktion erfoderlich ist, und in einer

gewissen Stärke vorhanden seyn muß, haben, und auch zu gleicher Zeit nicht haben könne. g) Die Behauptung endlich, daß das System der Nothwendigkeit alle Moralität und Tugend über den Haufen stoße, ist, wie die Vertheidiger desselben sagen, gänzlich ungegründet und falsch. Denn erstlich ist doch hier die Frage nicht davon, was dem Menschen gefallen hat von sich selbst zu halten, sondern was er würklich sey. Und gesetzt auch, daß der Mensch in allen seinen Handlungen durch Gründe bestimmt werde, die nicht in ihm liegen, verliert er dadurch etwas von seiner Würde? Bleibt er nicht vernünftig und der Glückseeligkeit fähig? Ferner besteht ja das Wesen der Tugend vorzüglich darinn, daß es auf Glückseeligkeit, Ordnung and Vollkommenheit abzwecket, so wie das Böse die Quelle des Mißvergnügens, der Unordnung und der Unvollkommenheit ist. Wir müssen daher eigentlich die Handlungen anderer Menschen und unsere eigenen nach ihren Würkungen und Folgen, die deutlich sind, nicht aber nach ihren Ursachen, die uns so oft unbekannt sind, beurtheilen. Wie Gott diese Handlungen beurtheile, dürfen wir gar nicht fragen, denn bey ihm ist alles physikalische und moralische Böse nichts als Erscheinung des Guten, nichts als Beytrag zu diesem Guten. Gott aber sah es von Ewigkeit und sieht es immerdar, wie alle Kräfte und alle Veränderungen auf die höchste Vollkommenheit, Ordnung, Schönheit und Glückseeligkeit abzwecken, und

wie

wie aus der unerschöpflichen Quelle der allgemeinen und ewigen Glückseeligkeit alle empfindende Wesen genährt und gesättigt werden. (6)

(1) Von diesem Begriffe der Freyheit geht Ehlers in seiner Erklärung der menschlichen Freyheit aus. S. die Abhandl. über die Lehre von der menschl. Freyheit. S. 20. d. Ausg.

(2) S. Tetens Versuche über die menschl. Natur, II. B. XII. Vers. V, VIII, IX.

(3) S. Tetens, l. c. II. B. S. 5.

(4) S. Tetens, l. c. XII. Vers. II. und X. und Garve in den Anm. zum Ferguson, S. 290. sq.

(5) Zu den vorzüglichen Vertheidigern des Indeterminismus gehöret zuerst Aristoteles, der in der Untersuchung über die Freyheit schon sehr genau ist. Er rechnet zu den gezwungenen Handlungen solche, die von äußern Ursachen herrühren: Die freyen Handlungen aber bestehen nach ihm darinn, daß ihre Ursache im würkenden Wesen selbst enthalten ist, v. M. Moral. L. I. c. 15-17. und Ethicor. ad Nicomachum, L. III. c. 1-2. Zu einer freyen Handlung (το ἑκουσιον) ist Bewußtseyn und Selbstthätigkeit erfoderlich, v. Eudem. L. II. c. 9. Zur Selbstthätigkeit aber gehört, daß man etwas thun und dasselbe eben so gut auch unterlassen könne; dergleichen Selbstthätigkeit kommt nach ihm vorzüglich bey demienigen vor, was mit Rücksicht auf gewisse Zwecke gethan oder unterlassen wird, wie alles, was zur Tugend oder zum Laster gehört, welches eben deswegen des Lobes und des Tadels fähig ist, v. Ethic. ad Nicom. L. III. c. 7. Epikur nahm blinden Zufall in den Handlungen der Menschen eben so, wie in

in den Begebenheiten der Welt an, v. *Cicero* de Fato, c. X. *Lucretius* de R. N. L. II. c. 251. sq. Auch viele Kirchenväter und Theologen waren dem Indeterminismus zugethan, wie Origenes, die Pelagianer, Arminianer, Molinisten, Socinianer, Jesuiten, Samuel Clarke, S. dessen Abhandlung vom Daseyn Gottes, S. 113. sq. Braunschw. 1756. und den fünften Brief in dem Recueil de diverses Pieces par M. *Leibnitz*, etc. T. I. und viele Lehrer der Lutherischen Kirche, unter welchen Crusius der scharfsinnigste Vertheidiger desselben ist. Mit allen nur möglichen Gründen hat er denselben vorgetragen, und gegen alle Einwürfe zu retten gesucht, in der Abhandlung de vsu et limitibus principii rationis sufficientis, in der Thelematologie, K. III. und in der Metaphysik, §. 449-455. Nach ihm bestehet eigentlich die Freyheit in einer eigenen Kraft, und in einer innerlichen vollkommenen Thätigkeit des Willens, welche vermögend ist, ihre Würksamkeit mit einem von den erregten Trieben des Willens zu verknüpfen, oder auch diese Verknüpfung zu unterlassen und unthätig dabey zu verbleiben, oder endlich auch ihre Würksamkeit anstatt des vorigen mit einem andern Triebe zu verbinden. Dariens, der auch zu den scharfsinnigsten Indeterministen gehört, sucht besonders zu beweisen, daß der Satz vom zureichenden Grunde sich ohne Einschränkung mit der freyen Wahl in ganz gleichgültigen Fällen vertrage, v. Elementa Metaphys. Psych. S. II. c. III. §. CIX. Vielen aber ist die Vereinigung des Satzes vom zureichenden Grunde mit der Freyheit der Gleichgültigkeit so unmöglich vorgekommen, daß sie annahmen, der Mensch besitze das Vermögen, seine Wahl

in

in wichtigen Dingen aufzuschieben und alles besser zu überlegen, und dieses Vermögen mache eigentlich die Freyheit aus. Der Tugendhafte verdiene mithin Lob, weil er diese Ueberlegung angestellt, der Lasterhafte aber Tadel, weil er sie unterlassen habe, v. *Malebranche*, de la Recherche de la Verité, L. I. ch. 1.2. Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, I. Th. VII. Betracht. Michaelis in seinen Gedanken von der Lehre der Schrift über die Sünde und Genugthuung, S. 185. und Rautenberg in den Anm. zu Home's Versuchen über die ersten Gründe der Sittlichkeit, I. Th. S. 167. Im Grunde aber ist diese Freyheit des Aufschubs der Entschließungen nichts anders, als entweder die Freyheit der Gleichgültigkeit, oder als das System der Nothwendigkeit selbst; denn es fragt sich: Warum kann der Mensch seinen Entschluß aufschieben? Thut er es aus zureichenden Gründen, oder wider die zureichenden Gründe? Und warum beschließt er in der folgenden Zeit, was er vorher aufgeschoben hatte? Nach der Beantwortung dieser Fragen ist zu bestimmen, was unter der Freyheit des Aufschiebens verstanden werden soll.

(6) Vom Widerspruch der Stoiker in ihrem System über die Freyheit ist oben schon §. XXVIII. n. 1. das Wichtigste angeführt worden. Man muß ihnen iedoch das Verdienst lassen, daß sie die Untersuchung über die Freyheit unter den Alten am scharfsinnigsten behandelt haben, denn in ihren Streitigkeiten sind eigentlich schon alle Keime zu den Vorstellungsarten, die man in der Folge über die menschliche Freyheit vorgetragen hat,

enthalten. Von denen, die in den spätern Zeiten dem Determinismus völlig beygetreten sind, verdienen folgende vorzüglich angeführt zu werden. Die Manichäer; Augustin; Thomas Aquinas; Luther in den erstern Zeiten; Calvin; die Jansenisten; Spinoza, v. Ethic. P. II. prop. 48 und 49. Hobbes, v. Philosoph. prima, c. IX. Bayle, v. Reponse aux questions d'un Prouincial. T. II. p. 764. Leibnitz, v. Theod. P. I. §. 34. N. E. L. II. ch. XXI. Wolf, v. Psycholog. empir. P. II. S. II. c. II. §. 941 sq. Die Leibnitz-Wolfische Schule hat allezeit eben so, wie Luther in seinem Buche de seruo arbitrio, die harten Ausdrücke verworfen, die Spinoza, Hobbes, Bayle und der Verfasser des Alexander von Joch über Belohnungen und Strafen nach Türkischen Gesetzen, von der Bestimmung des menschlichen Willens durch die Beweggründe gebrauchen, und will das Wort Nothwendigkeit von den menschlichen Handlungen nicht gebraucht wissen, v. *Leibnitz* und *Wolf*, ll. cc. Mendelsohns Abhandlung über die Freyheit, im II. B. der Berlin. Monatsschrift, S. 4. Es ist wahr, die Handlungen der Seele, die mit Bewußtseyn und nach Absichten vollbracht werden, verdienen von den Veränderungen der Maschine unterschieden zu werden; aber wird durch diesen Unterschied in der Hauptsache etwas gewonnen und ausgemacht? Außer den schon genannten haben sich noch für den Determinismus erklärt Hartley in den Betrachtungen über den Menschen, I. B. S. 193. Pistorius in den Zusätz. zum Hartley, l. c. S. 205. der besonders das Gefühl der Reue genau entwickelt hat; Search, Licht der Natur, I. Th. I. B. K. 5. Hume in den Versuchen

über

über die menschliche Erkenntniß, VIII. Vers. Home in den Versuchen über die ersten Gründe der Sittlichkeit, I. Th. III. Versuch. Bonnet in der Analyse der Seelenkräfte, K. 12. Basedow im System der Vernunft, S. 34-56. und der Verfasser der Sittenlehre für alle Menschen, I. Th. S. 67. sq. Auch verdienen noch hier bemerkt zu werden Wagners Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff von der Freyheit des Willens sey, Berlin, 1730. und die Briefe über die Freyheit der menschlichen Seele, Weimar, 1778. — Ein paar Vorstellungsarten über die Freyheit müssen hier noch angeführt werden. (denn die Frage, ob der Wille gezwungen werden könne? v. *Wolfii* Psychol. empir. P. II. §. 926. beruht auf einem leeren Wortstreit, und verdient daher kaum erwähnt zu werden) Locke nehmlich glaubt dadurch allen Streitigkeiten über die Freyheit des Menschen ein Ende gemacht zu haben, daß er annimmt, Freyheit sey nicht sowohl eine Eigenschaft des Willens, als vielmehr des ganzen Menschen, oder des ganzen thätigen Wesens im Menschen. Nun handele aber der Mensch frey, wenn er durch die Wahl seiner Seele, welche das Daseyn einer Handlung dem Nichtdaseyn, oder dieses ienem vorzieht, macht, daß die Handlung der Wahl gemäß geschieht, oder nicht geschieht; und hieraus folge, daß der Mensch in Ansehung des Wollens alsdann nicht mehr frey seyn könne, wann eine That einmal in den Gedanken beschlossen worden ist, S. Locke über den menschl. Verstand, L. II. c. XXI. §. 14.-27. Allein Leibnitz hat schon in den N. E. L. II. ch. XXI. p. 139. sq. gezeigt, daß Locke das Wollen in einem zu engen Sinne nimmt,

und

und daher den eigentlich streitigen Punkt in der Lehre von der Freyheit nicht berührt hat. Kant aber hat die Schwierigkeiten, die bey der Untersuchung über die menschliche Freyheit vorkommen, auf eine ganz eigene und neue Art aufzulösen versucht. Das Vorzügliche seines Systems hierüber ist folgendes. Freyheit ist die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn, und dieser Satz bezeichnet das oberste Princip in der Moralphilosophie. Diese Freyheit des Willens streitet mit der Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen, welche nach der Erfahrung unleugbar da ist. Man muß also, um diesem Widerspruche entgehen zu können, den Menschen in einem doppelten Sinne und in einem doppelten Verhältnisse denken: Einmal als Stück der Natur, und diesen ihren Gesetzen unterworfen, das anderemal als Intelligenz zu einer andern Ordnung der Dinge gehörig, und in einem Verhältniß zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art. Daß der Mensch sich auf diese doppelte Art denke, enthält keinen Widerspruch, und ist nothwendig wegen des doppelten Bewußtseyns unserer selbst, als Phänomen, und als Intelligenz oder als Wesen an sich selbst. Uebrigens braucht die Vernunft die Freyheit der Seele als Intelligenz nicht zu erklären, sondern nur darzuthun, daß sie möglich sey. S. Kants Metaphysik der Sitten, S. 98 u. 113. f. Eigentlich muß ich gestehen, daß ich diese Auflösung des Problems nicht recht begreiffe, so sehr ich auch das Scharfsinnige und Neue in derselben einsehe, und so wenig es auch bestritten werden kann, daß eine und dieselbe Seele nach doppelten Grundsätzen und nach einem

doppel-

doppelten Interesse handeln könnte. Ich verstehe nehmlich nicht, was wir von der Seele als Intelligenz nach der Kantischen Philosophie wissen können. Ich sehe ferner nicht ein, was es heißen soll, der Wille ist sich selbst ein Gesetz. Denn dies kann theils heißen; der Wille wird durch Vorstellungen bestimmt; dies wäre Determinismus: Oder es kann heißen; die Kraft des Willens würkt für sich und unabhängig von Vorstellungen; dies wäre Indeterminismus. Ein drittes giebt es nicht; und eigentlich kommen alle Erklärungen, die man über die menschliche Freyheit gegeben hat, entweder im Determinismus oder im Indeterminismus zusammen.

Ende des ersten Bandes.

Ver-

Verzeichniß einiger Druckfehler.

S. 15. Z. 3. ein l. eine. S. 16. Z. 28. ist das c. wegzustreichen. S. 21. Z. 3. liessen l. ließe. S. 58. Z. 8. ein l. eins. S. 61. Z. 7. Weltweise l. Weltweisen. S. 94. Z. 25. Montagne l. Montaigne. S. 104. Z. 5 und 6. grossen und ausgebreiteten l. großem und ausgebreitetem. S. 108. Z. 1. also l. als. S. 118. Z. 26. keinem l. keiner. S. 137. Z. 2. demselben l. denselben. S. 140. Z. 10. dem l. den. S. 143. Z. 6. Ausschlüßung l. Ausschließung. S. 156. Z. 19. und allen l. und von allen. S. 165. Z. 29. Schwürigkeiten l. Schwierigkeiten. S. 180. Z. 27. in welchen l. unter welchen. S. 183. Z. 13. außen allen l. außer allem. S. 188. Z. 28. deren l. derer. S. 196. Z. 28. Falkoner l. Falconer. S. 197. Z. 16. lehren l. lehret, S. 252. Z. 2. nach welcher l. nach welchem. S. 278. muß den unter n. 7. angeführten Schriften Leibnitzens Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer, v. Oeuvres de Leibnitz par Raspe, p. 523. beygefügt werden. S. 390. Z. 14. dauerhafteren, l. dauerhafterem. Einige der hier angezeigten Druckfehler kommen etlichemal vor.



